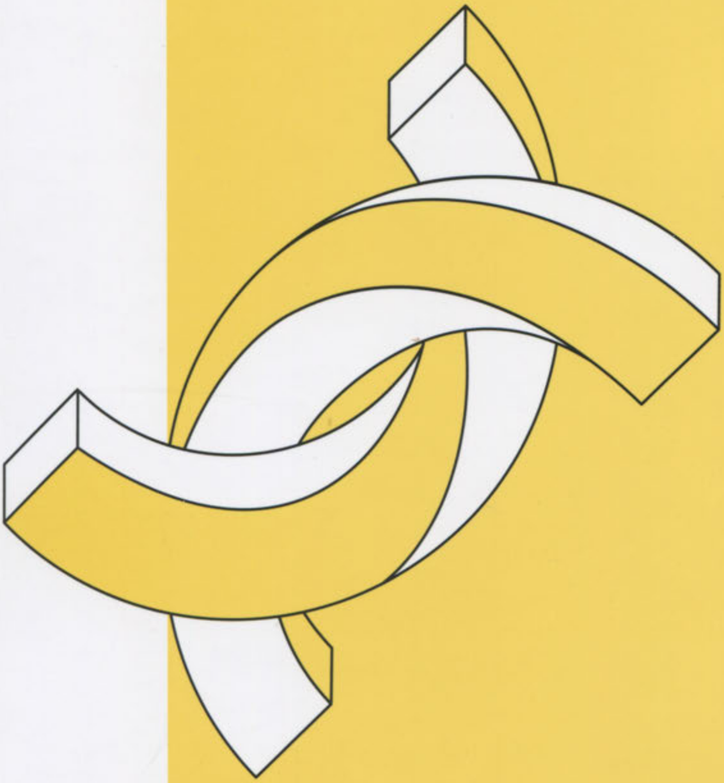
SARA AHMED

LA PROMESA DE LA FELICIDAD

Una crítica cultural al imperativo de la alegría



CAJA NEGRA

LA PROMESA DE LA FELICIDAD

Una crítica cultural al imperativo de la alegría

Ahmed, Sara
La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría
Presentación de Nicolás Cuello - 1a ed.
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2019
464 p.; 20 x 13 cm. - Futuros próximos, 21

Traducción de Hugo Salas
ISBN 978-987-1622-71-9

1. Filosofía. 2. Estudios de Género. 3. Estudios Culturales.
I. Cuello, Nicolás, presentación II. Salas, Hugo, trad. III. Título.
CDD 306.4

Título original: *The Promise of Happiness*

Caja Negra Editora

Buenos Aires / Argentina
info@cajanegraeditora.com.ar
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección Editorial:
Diego Esteras / Ezequiel Fanego
Producción: Malena Rey
Diseño de Colección: Consuelo Parga
Maquetación: Julián Fernández Mouján
Corrección: Renata Prati

SARA AHMED

LA PROMESA DE LA FELICIDAD

Una crítica cultural al imperativo de la alegría

Traducción / Hugo Salas
Presentación / Nicolás Cuello

CAJA NEGRA 03
FUTUROS PRÓXIMOS

ÍNDICE

Para Audre Lorde,
que tanto me enseñó acerca de todo.

PRESENTACIÓN: EL FUTURO ES DESILUSIÓN

Por Nicolás Cuello

Existe un campo de experimentación teórico-reflexiva internacionalmente conocido como "giro afectivo" que, en el transcurso de las últimas tres décadas, ha posicionado de manera creciente debates públicos en torno a la relevancia política de los afectos y las emociones. Este conjunto de exploraciones, que se desplegó al interior tanto de la filosofía como de la sociología, pero que sería definitivamente potenciado por los múltiples aportes de las teorías de género y los estudios queer, posibilitó el análisis crítico de una dimensión de la vida social hasta el momento completamente relegada en la esfera de las políticas culturales. Me refiero al trabajo que muchas activistas y teóricas feministas realizaron al cuestionar la ficción política construida en torno al sujeto mujer como biológica y culturalmente más "sensible", una característica impuesta que, históricamente, en el marco de una distribución patriarcal entre razón y emoción, fundó las condiciones para su segregación de la política pública y la obliteración de su participación en la gestión cultural de lo social. Estos aportes incluyen, además, el

trabajo en torno a las "éticas del cuidado", encabezado por Carol Gilligan, que durante la década del ochenta abrió profundos debates sobre el despliegue diferencial y los modos de corporización de la emotividad que realizan varones y mujeres. Pero también, avanzada dicha década, el aporte de los activismos y las teorías queer dará un nuevo contorno al mentado "giro afectivo", que no solo buscará desmantelar las economías morales y los sistemas de inteligibilidad dicotómica entre las emociones –desordenando las jerarquías culturales que las organizan entre buenas y malas, productivas o improductivas, revolucionarias o conservadoras–, sino también revisar la distinción previa entre mente y cuerpo o público y privado, por nombrar solo algunas de las direcciones en las que se orientaron estos trabajos críticos.

En este sentido, las investigaciones de Eve Kosofsky Sedgwick sobre la vergüenza, de Lauren Berlant sobre el optimismo, de Sianne Ngai sobre los sentimientos "feos", de Ann Cvetkovich sobre el trauma y la depresión, de Heather Love sobre el rechazo o el rezagamiento, de Jack Halberstam sobre el fracaso y las de José Esteban Muñoz sobre la utopía, por nombrar algunos, constituyen en su conjunto un mapa de experimentación reflexiva sobre las formas en que accionan culturalmente las emociones desde sus diferencias sexuales, genéricas y raciales.[1]

1. Por nuestra parte, en la Argentina, este campo de estudio cuenta con algunas experiencias representativas que han impulsado la reflexión crítica sobre los afectos y las emociones. Por un lado, cabe mencionar el trabajo del SEGAP (Seminario Permanente de Estudios sobre Género, Afectos y Política de la Universidad de Buenos Aires), que ha impulsado la edición de dos libros con investigaciones locales que problematizan de forma situada el rol de los afectos, y traducciones de textos que profundizan la complejidad de dicho campo de estudio: Cecilia Macón y Mariela Solana, *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*, Buenos Aires, Blatt & Ríos, 2015, y Daniela Losiggio y Cecilia Macón, *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017. En este mismo sentido, es relevante también lo producido por el

Como proyecto intelectual, el "giro afectivo" busca problematizar el rol que cumplen los afectos y las emociones en el ámbito de la vida pública y su operatividad en la gestión, reproducción y continuidad de las estructuras de poder que organizan las relaciones sociales, desmantelando las jerarquías epistemológicas que organizan la dicotomía entre emociones y razón, revirtiendo la desvalorización de los afectos entendidos como meros estados psicológicos. Aproximación que nos ha privado de reconocer su compleja funcionalidad en la articulación de nuestras vidas subjetivas, los modos de vida que tramamos en común y las políticas de su representación histórica.

Sin duda, el trabajo de Sara Ahmed, escritora e investigadora británico-australiana independiente, cuyas áreas de estudio se centran en la intersección de las teorías feministas, las políticas queers, el postcolonialismo y las luchas antirracistas, puede ser calificado como una pieza fundamental para entender el devenir de esta pregunta sobre los regímenes globales de producción de lo sensible, que definitivamente ha repolitizado nuestro abordaje de los aspectos emocionales de la vida social. *La promesa de la felicidad*, publicado originalmente en 2010, forma parte de un largo proyecto político a través del cual la autora ha logrado desplazar la pregunta sobre qué se entiende por emoción, para, en su lugar, concentrarse en qué hacen las emociones, priorizando la manera en que estas se mueven entre los cuerpos, definiendo sus superficies, orientando su circulación y administrando el apego con que estos se tocan. Su interés no tiene nada que ver

Asentamiento Fernseh, espacio de producción estético-político inmerso en las disidencias sexuales, y por el colectivo Sexualidades Doctas de la Facultad de Filosofía y Humanidades, ambos en la Ciudad de Córdoba, como las sesiones reflexivas impulsadas por el Grupo de Trabajo Políticas Visuales de los Afectos en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Nacional de La Plata.

con la caracterización sustancializadora de las emociones, como una expresión verdadera de la realidad íntima de los sujetos que se organizarían de manera ahistórica a través de jerarquías morales que las definen como buenas y malas o positivas y negativas. Por lo contrario, Ahmed centra su atención en el funcionamiento de las *economías afectivas*, es decir, en el tráfico emocional que regula la relación con nuestro entorno, y propone así un modelo de sociabilidad emotiva que se sobrepone a las determinaciones del análisis individual y las generalizaciones superestructurales, para dar cuenta del funcionamiento de las emociones como políticas culturales geopolíticamente situadas.

Luego de haber delineado de forma sistemática este modelo de análisis sobre los afectos en su libro *La política cultural de las emociones* (2004) en el que hacía foco principalmente en la instrumentalización pública de sentimientos negativos como el miedo, el odio, la vergüenza y la ira, su interés se orienta hacia lo que ella misma identifica como un "giro hacia la felicidad" en el campo de las investigaciones sociales, la cultura popular y las ciencias duras. Este giro le despierta una profunda curiosidad dada la ausencia radical de proyectos reflexivos que pudieran analizar el rol constitutivo de los sentimientos afirmativos, especialmente el de la felicidad, en el recrudecimiento de las narrativas optimistas de la identificación nacional, el avance acrítico del voluntarismo religioso, la normalización heterosexista de la diferencia sexual y la mercantilización abusiva del empoderamiento terapéutico. A partir de ese conjunto de preocupaciones, entonces, emprende un recorrido innovador por experiencias hasta entonces poco cuestionadas en el horizonte ficcional de la felicidad, desmantelando aquel silencio cultural que nos priva de la capacidad de cuestionar su condición obligatoria e impositiva como un afecto público. Será a través del involucramiento emocional de figuras antagónicas como las *feministas aguafiestas*, lxs *queers infelices*, los *inmigrantes*

melancólicos y los *revolucionarios desilusionados*, que dará cuenta tanto de la operatividad restrictiva de la felicidad como de las condiciones genealógicas que de manera instrumental la han posicionado como una emoción constitutiva para el ordenamiento represivo de lo normal.

En ese sentido, la traducción de este libro no podría ser más oportuna para el contexto político latinoamericano actual. Atravesamos a escala continental un incómodo movimiento de reorganización de la política neoliberal, cuyos lenguajes expresivos, repertorios afectivos y políticas de organización de lo público se apoyan en discursos basados en la espectacularización paroxista de la confianza, la creatividad, el diálogo, la voluntad y el sacrificio, en una subjetividad mediada por la matriz empresarial de la verticalidad meritocrática y el consenso pacificador. Se extienden, de forma proporcional, programas políticos cuidadosamente diseñados para erradicar de sus imaginarios la cuestión ominosa, inconveniente, contraproducente y tóxica de "lo político" a través de discursos fuertemente estigmatizadores de la amenaza "ideológica" que pone en riesgo la sonrisa brillante del futuro tal como lo conocemos y se nos obliga a imaginarlo.

La propuesta cultural de estas políticas afectivas en curso tiene que ver principalmente, como señala Diego Sztulwark, con la instalación de una *agenda anímica* que depura el antagonismo de los órdenes psíquicos y sociales, cauterizando aquellas emociones violentas que trae aparejada la política.[2] Agenda anímica que promueve versiones higiénicas de las vidas psíquico-afectivas en común que institucionalizan el individualismo de mercado, los horizontes abstractos de la paz, protocolos estético-coloniales y ante todo, lazos sociales mediados por el comportamiento securitista como una expresión de salubridad común. Un

2. AA.VV., *Macri es la cultura*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2016.

proyecto de modelización subjetiva que triunfa a partir de un borramiento cada vez más inteligente de la conciencia de clase, y que se asocia directamente con un reemplazo de nuestra agencia política por aquella nueva condición existencial que Ann Cvetkovich, otra autora asociada al denominado "giro afectivo", ha definido como *sujetos sintientes*: una ciudadanía que relocaliza los procesos de subjetivación en expresiones afectivas personalizadas sin contexto alguno, y que frente al conflicto recurre a soluciones privatizadas sin apelar a las condiciones históricas de su posibilidad.[3] Un movimiento que Ahmed caracteriza, a su vez, a partir de la formación global de agendas narcisistas propias de la cultura terapéutica del neoliberalismo, que ofrecen la fetichización acrítica de las heridas como identidades políticas atomizadas y que colaboran así con la desmovilización popular y la desideologización de lo íntimo.

De allí la radicalidad productiva del proyecto político-filosófico de Ahmed. Al involucrarse con un afecto tan inmiscuido en la intimidad de lo social como lo es la felicidad, pone en evidencia un mecanismo fundamental a partir del cual el neoliberalimo, en cuanto forma de gobierno emocional, impone su orden a todos los aspectos de nuestra vida. Debido a su carácter aspiracional, la felicidad funciona de forma invisible como una guía orientativa de la experiencia de lo existente. No se trata más que de otra arquitectura semiótica que sostiene la reproducción de la desigualdad, al imbricar historias institucionales, vínculos familiares, relaciones interpersonales, paisajes sociales y coyunturas político-económicas, que en su conjunto enlazan lo personal y lo público, lo individual y lo social, dándose forma mutuamente a través de la naturalización de lo feliz como parte central de nuestros *afectos ordinarios*, eso

3. Ann Cvetkovich, *Mixed Feelings. Feminism, Mass Culture, and Victorian Sensationalism*, Nuevo Brunswick, Rutgers University Press, 1992.

que Kathleen Stewart define como un conjunto de objetos, conocimientos prácticos y experiencias de contacto cotidianas que condensan los afectos que modulan la vida diaria, las relaciones sociales y las contingencias de lo común.[4]

Sentir no pertenece a un orden micropolítico cuya temporalidad sería un efecto posterior de la síntesis estructural de un poder molar que lo antecede. Sentir es parte de las determinaciones políticas que operan sobre el campo de lo social buscando naturalizar aquello que Mark Fisher describe como *realismo capitalista*, un régimen sensible de imaginación social basado en una ontología de los negocios que se construye a sí mismo como condición necesaria e inevitable para el sostenimiento de lo vivo, eliminando estratégicamente las condiciones de inteligibilidad de su origen contingente. Cuando Ahmed piensa de manera crítica las genealogías productivas, los movimientos sociales y las representaciones imaginarias que circundan la promesa de la felicidad, desmonta el compartimiento valorativo que organiza la posibilidad de lo político. Al desordenar las jerarquías de significación de lo emocional, Ahmed se corre de la valoración limitante entre lo micro y lo macro como dimensiones de análisis, y establece la necesidad de experimentar con nuevos guiones descriptivos del funcionamiento capitalista y con los repertorios de resistencia que se proponga interrumpir su continuidad. Una posibilidad atravesada por la capacidad plástica e indeterminada de los afectos, que hace que puedan ser invocados por un amplio espectro de ideologías,[5] lo cual nos desafía a investigar sus formas de circulación específica, sus comportamientos erráticos, sus modos de

4. Kathleen Stewart, *Ordinary Affects*, Durham, Duke University Press, 2007.
5. Como señala Mariela Solana en "Entre la nostalgia y la esperanza: afectos, tiempo y política en estudios queer", en Daniela Losiggio y Cecilia Macón, *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2017.

aparición contradictoria y sus significados políticos en permanente disputa.

Cuando hablamos de la extensión corporativa del individualismo radical por parte de las filosofías neoliberales del entusiasmo, nos referimos a aquellos aparatos teóricos que abogan por la vitalidad de un realismo práctico determinado por los ritmos de la oferta y la demanda, y que multiplican los artefactos sensibles que extienden el poder somnífero del *voluntarismo mágico*, esa creencia dominante que David Smail describe como la religión no oficial de la sociedad capitalista contemporánea que nos hace creer que la posibilidad de ser lo que se quiera está en poder de cada individuo. Ante este panorama, Sara Ahmed nos ofrece una perspectiva crítica que da cuenta del funcionamiento racista, sexista y heterocisnormado que estructura nuestras sociedades, pero también nos brinda herramientas epistemológicas para pensar acerca de todas las formas posibles en que acontece la incorporación emotiva de lo desigual. Es a través de la colectivización de esas cartografías corporales del malestar que accedemos a tomar conciencia de la complejidad de los modos en que se estructura el deseo humano, lo que ordena el sentido de nuestras vidas, la manera en que forjamos un lazo social, nos organizamos colectivamente en torno a él y ponemos en circulación imágenes precisas de quienes protagonizarán su futuro y en qué condiciones.

El posicionamiento estratégico que Ahmed realiza en torno a estos objetos de decepción, a estas figuras del fracaso o experiencias subjetivas amargas, que componen su *archivo de la infelicidad*, le permiten dar cuenta del potencial político de los afectos negativos como plataformas posibles desde las cuales transformar la realidad, movilizar formas colectivas de organización y producir demandas políticas interseccionales desde las cuales agenciar espacios novedosos que, a través de la capacidad desalienante de su incomodidad, reactiven los

repertorios cancelados de otras formas de imaginación política. Revolver los escombros del basurero emocional, en el que se mantienen aún sin nombrar las historias de los sentimientos molestos, puede ofrecernos un camino productivo para explicitar las condiciones por las cuales los discursos de la felicidad, el entusiasmo, la voluntad, la superación y la positividad se han convertido en mecanismos disciplinadores, en técnicas de gobernabilidad espiritual que sostienen modos de organización basados en la desigualdad y la explotación.

Estamos, entonces, ante una generosa oportunidad para sacudir las restricciones epistemológicas que impone el canon temporal y organizativo de la *straightpolitik*, es decir, aquella política basada en objetivos rectos, intereses prácticos, acciones concretas, sentidos coherentes, efectos equilibrados y resultados transparentes que son modelados por la expectativa colonial sobre las pasiones políticas. Se trata de una puesta en escena que exige de nuestra región la producción industrializada de insubordinaciones protagonizadas por la abundancia de figuras melodramáticas de estoicismo heteromasculino, la exotización racializada de las infancias empobrecidas, la feminización revictimizante de la precariedad, y por la prefabricación obstinada de alegría esperanzadora, que, como hemos comprobado, ha sido reapropiada como la lengua madre de este viraje continental hacia el fascismo que hoy nos toca vivir.

Experimentar con los repertorios sensibles del malestar, sin proponer procesos alquímicos forzosos que obturen el aporte estratégico de aquello que nos priva, que nos aleja, nos detiene o nos retrasa de la promesa de la felicidad, se anuncia como una oportunidad estratégica clave a la hora de elaborar formas de transformación social que puedan trabajar por la *libertad de respirar*. Es decir, la libertad para elaborar proyectos colectivos desviados del camino de la política "correcta", que posiciona al optimismo

cruel de la felicidad como único horizonte, y que sean capaces de imaginar ese futuro sensible en el que todas las vidas sean vivibles.

Nicolás Cuello es profesor de Historia de las Artes por la Universidad Nacional de La Plata. Es egresado de la Maestría en Estética y Teoría de las Artes e integra el proyecto de investigación "Genealogías Críticas de las Desobediencias Sexuales desde el Sur", dirigido por Fernando Davis. Actualmente se desempeña como becario doctoral del CONICET *y como docente en la Universidad Nacional de las Artes. Es miembro del Programa de Memorias Políticas Feministas y Sexogenéricas de* CEDINCI/UNSAM *y forma parte del proyecto independiente Archivo de Culturas Subterráneas. Sus investigaciones se centran en la intersección de prácticas artísticas, políticas sexuales, representaciones críticas de las emociones y culturas gráficas alternativas en la Argentina desde la postdictadura hasta la actualidad.*

INTRODUCCIÓN: ¿POR QUÉ LA FELICIDAD? ¿POR QUÉ AHORA?

En los más diversos contextos, se caracteriza a la felicidad como el objeto del deseo humano, la meta de nuestros empeños y aquello que da propósito, sentido y orden a la vida humana. Según Bruno S. Frey y Alois Stutzer, "todos queremos ser felices. No debe haber ningún otro propósito de vida que goce de tan alto consenso".[1] Con ello, acaso no hacen más que describir un consenso en torno a la idea de que la felicidad es el consenso. ¿Participamos de este consenso? Y en tal caso, ¿qué estamos consintiendo con ello?

Inclusive un filósofo como Immanuel Kant, que sitúa a la felicidad individual fuera del dominio de la ética, sostiene que "ser feliz es necesariamente el anhelo de todo ser racional pero finito, y por ello es un fundamento determinante inevitable de su facultad de desear".[2] Sin embargo, también lamenta "que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aunque todo hombre desea llegar a ella, sin embargo nunca puede decir de modo determinado y acorde consigo mismo qué quiere y desea propiamente".[3] Es decir que, si bien anhelamos

la felicidad, no necesariamente sabemos qué queremos cuando anhelamos la felicidad. La felicidad podría incluso conjurar su propio anhelo, o preservarse en cuanto anhelo siendo aquello que nunca se da.

Felicidad: un anhelo, un propósito, un deseo. A lo largo de este libro, me preguntaré qué significa el hecho de que pensemos la felicidad en estos términos. La pregunta guía, por ende, no habrá de ser "¿qué es la felicidad?", sino antes bien "¿qué hace la felicidad?". No ofreceré una definición de felicidad, un modelo de felicidad auténtica, ni un conjunto de instrucciones para alcanzarla: no tengo nada de esto para ofrecer, y de antemano advierto que escribo estas páginas desde la posición de una incredulidad escéptica respecto de las supuestas bondades de la felicidad, entendida como una técnica para vivir bien. Lo que me interesa es cómo la felicidad aparece asociada a determinadas elecciones de vida y no a otras, cómo se la concibe como algo que se desprende de ser determinado tipo de ser. La historia de la felicidad puede pensarse como una historia de relaciones. Cuando anhelamos la felicidad, anhelamos que se nos relacione con ella, lo que por transitividad supone que se nos relacione al conjunto de cosas relacionadas con ella. Y acaso sea la promesa de que la felicidad es aquello que se recibe por establecer las relaciones correctas la que nos orienta a relacionarnos con determinadas cosas.

La felicidad dicta la organización del mundo. Debo esta idea de la felicidad como una forma de construcción del mundo al trabajo de los estudios feministas, negros y queer, que se han ocupado de mostrar distintas formas en que la felicidad se emplea para justificar la opresión. La crítica feminista del "ama de casa feliz", la crítica negra del mito del "esclavo feliz" y la crítica queer de la sentimentalización de la heterosexualidad en términos de "dicha doméstica" me han enseñado mucho acerca de la felicidad y las condiciones de su encanto. En torno a cada una

de estas críticas se nuclean extensas tradiciones de activismo político y práctica intelectual, dedicadas a exponer los desafortunados efectos de la felicidad y a enseñar de qué manera se ha utilizado a la felicidad para redefinir ciertas normas sociales como bienes sociales. Podríamos decir, incluso, que estos movimientos han luchado más *contra* la felicidad que *en favor* de la felicidad. Simone de Beauvoir señala con acierto que el deseo de felicidad se traduce en una forma política concreta, una política de la ilusión, una política que exige a los demás vivir conforme a ese deseo. En sus propias palabras, "no sabemos demasiado lo que significa la palabra felicidad, y mucho menos cuáles son los valores auténticos que encubre; no hay ninguna posibilidad de medir la felicidad ajena y siempre es fácil declarar feliz una situación que se quiere imponer".[4] Retomo estas críticas de la felicidad para hacerme algunas preguntas acerca del anhelo de felicidad. Necesitamos volver a estas críticas *en este momento*, para dar respuesta al mundo *de este momento*. ¿Por qué la felicidad? ¿Por qué en este momento? Ocurre que nuestro momento podría ser descripto como el de un "giro hacia la felicidad", y en parte este libro ha sido escrito como respuesta a dicho giro.

EL GIRO HACIA LA FELICIDAD

¿Qué quiero decir con "giro hacia la felicidad"? Es innegable que en los últimos años se han publicado numerosos libros sobre la ciencia y la economía de la felicidad.[5] El éxito de las culturas terapéuticas y de los discursos de autoayuda también ha hecho lo suyo: existen hoy incontables volúmenes y cursos que nos enseñan a ser felices echando mano a una gran variedad de saberes, entre los que se cuentan la psicología positiva y diversas lecturas (a menudo orientalistas) de determinadas tradiciones orientales, sobre todo el budismo.[6] Incluso se ha vuelto común

hablar de la "industria de la felicidad"; la felicidad es algo que se produce y consume a través de estos libros, y que acumula valor como una forma de capital específica. La periodista Barbara Gunnell señala que "la búsqueda de felicidad sin duda está enriqueciendo a muchas personas. La industria del bienestar es próspera. Las ventas de libros de autoayuda y CDs que prometen una vida más satisfactoria nunca han sido mayores".[7]

Los medios están saturados de imágenes e historias de felicidad. En Gran Bretaña, muchos periódicos tradicionales han decidido incluir "especiales" sobre la felicidad y en 2006 se emitió un programa de la BBC dedicado al tema, *The Hapiness Formula* [*La fórmula de la felicidad*].[8] El giro tiene incluso dimensiones internacionales; en Internet, podemos consultar el "Índice del planeta feliz" y otras encuestas e informes que miden la felicidad del mundo, como así también de cada Estado-Nación en particular y de manera comparativa.[9] Los medios de comunicación son afectos a reproducir este tipo de investigaciones cuando sus hallazgos no se condicen con las expectativas sociales; es decir, cuando los países en vías de desarrollo terminan siendo descriptos como más felices que los hiperdesarrollados. Veamos el comienzo del siguiente artículo: "¿Quién lo creería? ¡Bangladesh es la nación más feliz del mundo! La de los Estados Unidos, por su parte, es una historia triste: ocupa apenas el puesto número 46 de la World Happiness Survey [Encuesta de felicidad mundial]".[10] La felicidad o infelicidad se convierte en noticia porque desafía ideas prexistentes acerca de la situación social de determinados individuos, grupos o naciones, y a menudo la publicación no hace sino confirmar dichas ideas por medio del lenguaje de la incredulidad.

También se advierte un giro hacia la felicidad en los marcos de referencia de la política y los gobiernos. Desde 1972, el gobierno de Bután mide la felicidad de su población, que se traduce en su cifra de Felicidad Bruta Interna.

En Gran Bretaña, David Cameron, líder del partido conservador, se explayó acerca de la felicidad como valor de gobierno, lo que a su vez condujo a un debate en los medios acerca del nuevo laborismo y su proyecto de felicidad y "bienestar social". Distintos gobiernos comienzan a introducir la felicidad y el bienestar como activos mensurables y metas específicas de sus programas, complementando el Producto Bruto Interno con lo que ha llegado a ser conocido como el Índice de Progreso Real (IPR).[11] La felicidad se ha convertido en un modo más genuino de medir el progreso; la felicidad, podríamos decir, es el nuevo indicador del desempeño.

No sorprende, entonces, que su estudio se haya convertido en un campo de investigación por derecho propio: la publicación académica *Happiness Studies* tiene una reputación establecida y existen varios profesorados en estudios de la felicidad. Hacia el interior de la investigación científica, el giro se hace notar en un vasto espectro de disciplinas, entre las que se cuentan la historia, la psicología, la arquitectura, la política social y la economía. Es importante prestar atención a este fenómeno y reflexionar no solo acerca de la felicidad como forma de consenso, sino también acerca del aparente consenso existente a la hora de usar la palabra *felicidad* para designar algo.

Buena parte de esta producción ha sido clasificada bajo el rótulo de "nueva ciencia de la felicidad". Esto no quiere decir que su estudio sea algo nuevo en sí; muchos de los textos fundamentales del área por lo general retoman el clásico utilitarismo inglés, en particular la obra de Jeremy Bentham y su célebre máxima sobre "la mayor felicidad posible para el número mayor de personas". Según explica en *Un fragmento sobre el gobierno*, "es la máxima felicidad del mayor número lo que es la medida de lo bueno y de lo malo".[12] Con ello, el propio Bentham retoma una tradición anterior a él, que comprende la obra de David Hume, Cesare Beccaria y Claude-Adrien Helvétius. Por otra parte,

la ciencia de la felicidad tiene una historia compartida con la economía política: baste recordar que en *La riqueza de las naciones* Adam Smith sostiene que el capitalismo nos lleva desde lo que él denomina una "igualdad miserable" hasta lo que cabría denominar una "feliz desigualdad", tal que "un trabajador, incluso de la clase más baja y pobre, si es frugal y laborioso, puede disfrutar de una cantidad de cosas necesarias y cómodas para la vida mucho mayor de la que pueda conseguir cualquier salvaje".[13]

Desde luego, el utilitarismo del siglo XIX también dio lugar a una refutación explícita de esta concepción, en la que la desigualdad se convierte en medida del progreso y la felicidad. Siguiendo a Alexander Wedderburn, Bentham sostiene que el principio de utilidad es peligroso para el gobierno: "un principio que establece, como el único correcto y justificable fin del gobierno, la máxima dicha para el máximo número. ¿Cómo se puede negar que sea peligroso?, peligroso para cualquier gobierno, que tenga por su fin real u objeto, la máxima felicidad de unos cuantos, con o sin la adición de algún número comparativamente pequeño de otros".[14] A pesar de su convicción de que la felicidad de cada persona reviste el mismo grado de importancia (la felicidad de muchos no supone aquí necesariamente la felicidad de todos), la tradición utilitaria siempre sostuvo el principio de que el incremento de los niveles de felicidad brinda una medida del progreso humano. Será Émile Durkheim, recién, quien ofrezca una contundente crítica de este principio: "Mas, realmente, ¿es verdad que la felicidad del individuo aumenta a medida que el hombre progresa? Nada tan dudoso".[15]

Una de las figuras fundamentales de la nueva ciencia de la felicidad es Richard Layard, a quien los medios ingleses gustan llamar "el zar de la felicidad". Su influyente libro *La felicidad. Lecciones de una nueva ciencia*, publicado en 2005, comienza por una crítica del modo en que la economía mide el progreso humano: "la economía

iguala los cambios en la felicidad de una sociedad a los cambios en su poder adquisitivo".[16] Layard sostiene que la felicidad es el único modo de medir el desarrollo y el progreso: "la mejor sociedad es la sociedad más feliz". Uno de los supuestos fundamentales de esta ciencia es que la felicidad es buena, y por ende nada podría ser mejor que maximizar la felicidad. La ciencia de la felicidad supone que la felicidad está "ahí afuera", que es posible medirla y que tales mediciones son objetivas. Incluso se ha arriesgado un nombre para el instrumento que lo permitiría, el "hedonímetro".[17]

Si esta ciencia concibe a la felicidad como algo que está "allí afuera", ahora bien, ¿en qué términos la define? Una vez más, Richard Layard nos brinda un punto de referencia útil. Sostiene que "la felicidad consiste en sentirse bien, y la miseria en sentirse mal". La felicidad es "sentirse bien", lo que implica que podemos medir la felicidad porque podemos medir cuán bien se siente la gente. Es decir que "allí afuera" en realidad significa "aquí adentro". La idea de que es posible medir la felicidad supone que puedan medirse las emociones. Según Layard, "a la mayoría de las personas les resulta sencillo decir cuán bien se sienten". La investigación de la felicidad se basa ante todo en el autoinforme: los estudios miden cuán feliz dice que se siente una persona, y asume que quien dice ser feliz, es feliz. El modelo no solo presupone la transparencia de las emociones (es decir, que es posible saber y decir cómo nos sentimos), sino que también toma el autoinforme como un discurso inmotivado y libre de complicaciones. No obstante, si de antemano se entiende que la felicidad es aquello que se anhela, difícilmente podamos aceptar que preguntarle a alguien cuán feliz se siente constituya una pregunta neutral. La misma no solo le pide que evalúe sus condiciones de vida, sino que las evalúe en función de categorías cargadas de valores.[18] De esta forma, es posible que estas mediciones no midan en realidad cómo se sienten

las personas, sino su deseo relativo de estar cerca de la felicidad, o incluso su deseo relativo de dar (a los demás y a sí mismas) un buen informe de su propia vida.

En este punto, es importante precisar cómo se conciben los sentimientos. Buena parte de esta nueva ciencia de la felicidad se basa en la premisa de que las emociones son transparentes y constituyen los cimientos de la vida moral. Si algo es bueno, nos hace sentir bien; si algo es malo, nos hace sentir mal.[19] De esta forma, la ciencia de la felicidad se funda en un modelo de subjetividad muy específico, en el que la persona siempre sabe cómo se siente y puede diferenciar entre emociones buenas y malas, distinción que a su vez constituye las bases del bienestar no solo subjetivo sino también social. Los estudios culturales y el psicoanálisis podrían hacer aportes muy interesantes a este debate, en la medida en que ofrecen teorías de la emoción que, lejos de fundarse en un sujeto totalmente presente ante sí, lo piensan como una instancia que no siempre sabe qué siente.[20] Las perspectivas culturales y psicoanalíticas nos permiten indagar el modo en que nuestro habitual apego a la idea misma de buena vida es también un espacio ambivalente, en el que resulta confusa la separación entre sentirse bien y sentirse mal. Con ello, la lectura de la felicidad pasaría a depender de una correcta lectura de la gramática de esta ambivalencia.

Pero la investigación de la felicidad no se limita a medir emociones, sino que además interpreta aquello que mide. Ante todo, la medición de la felicidad permite producir conocimiento acerca de la distribución de la felicidad. Este tipo de investigación ha generado bases de datos que muestran dónde se localiza la felicidad, determinación que en buena medida depende de modelos comparativos. Estas bases de datos muestran, por ejemplo, qué individuos son más felices que otros, pero también qué grupos y qué Estados-Nación son más felices que otros. La ciencia de la felicidad establece correlaciones entre los niveles de

felicidad y los indicadores sociales, que dan lugar a los denominados "indicadores de felicidad". Estos indicadores señalan qué tipos de personas tienen más felicidad; funcionan no solo como mediciones, sino también como predicciones de felicidad. Según los economistas Bruno S. Frey y Alois Stutzer, estos indicadores permiten predecir cuán felices habrán de ser distintos tipos de personas, de lo que se desprende lo que ellos denominan "psicogramas de la felicidad".[21]

Uno de los principales indicadores de felicidad es el matrimonio. La unión conyugal vendría a ser así "el mejor de los mundos posibles", en la medida en que maximiza la felicidad. El argumento es simple: si una persona está casada, es más probable que sea más feliz que si no lo estuviera. El hallazgo trae de la mano una recomendación: ¡cásese y será más feliz! La confluencia entre medición y predicción resulta muy potente. Podríamos caracterizar la ciencia de la felicidad como un conocimiento de tipo performativo que, al encontrar la felicidad en ciertos lugares, los constituye como buenos lugares, como aquello que debería ser promovido a la categoría de bien. Las correlaciones se leen como causalidades, lo que a su vez se convierte en el fundamento de su promoción. De esta forma, se promueve lo que en el primer capítulo de este libro llamaré las "causas-de-felicidad", que acaso sean la causa misma de que haya informes sobre la felicidad. La ciencia de la felicidad redescribe como bueno aquello que las personas ya consideran bueno. En la medida en que promocionar aquello que causa felicidad parece ser un deber de todos, la propia felicidad se vuelve un deber. A lo largo de este libro habré de explorar la significación de este "deber de felicidad".

Esto no quiere decir que siempre se encuentre la felicidad. Podríamos decir, incluso, que la idea de felicidad se vuelve más potente en la medida en que se la percibe en crisis. Dicha crisis funciona sobre todo como un relato de

desencanto: la acumulación de riqueza no ha traído consigo una acumulación de felicidad. Desde luego, el principal responsable de que esta crisis se convierta en "una crisis" es el efecto regulatorio producido por la convicción compartida de que a mayor riqueza la gente "debería" ser más feliz. Richard Layard da inicio a su ciencia de la felicidad con lo que él describe como una paradoja: "Cuando las sociedades occidentales se volvieron más ricas, sus integrantes no se volvieron más felices".[22] Si bien esta nueva ciencia de la felicidad separa la felicidad de la acumulación de riqueza, la sitúa en determinados lugares, en particular en el matrimonio, ampliamente considerado como el mayor "indicador de felicidad" (véase el capítulo segundo de este libro), junto con la estabilidad familiar y comunitaria (capítulo cuarto). Se busca la felicidad allí donde se espera encontrarla, aun cuando se parte del anuncio de la falta de felicidad. Lo sorprendente es que esta crisis de la felicidad no ha producido un cuestionamiento de los ideales sociales, sino que, por el contrario, parece haber reforzado su influencia sobre la vida tanto psíquica como política. La demanda de felicidad se articula cada vez más en términos de un retorno a los ideales sociales, como si lo que explicara esta crisis de la felicidad no fuera el fracaso de dichos ideales sino nuestro fracaso en alcanzarlos. Y, por lo visto, en tiempos de crisis el lenguaje de la felicidad resulta aún más influyente.[23]

LA PSICOLOGÍA POSITIVA

Dado que esta nueva ciencia se basa ante todo en el autoinforme, implica una importante dimensión psicológica, y también dentro de la propia psicología se advierte un giro hacia la felicidad. Mayormente, adopta el nombre de "psicología positiva", rama que parte de una crítica interna de la propia disciplina. Michael Argyle sostiene que

"la mayoría del trabajo de la psicología sobre las emociones ha estado dedicado a la ansiedad, la depresión y otros estados negativos".[24] O como sostienen los editores de la antología *Subjetive Well-Being* [Bienestar subjetivo] siguiendo a Ed Diener, el "Dr. Felicidad", "la psicología se ha preocupado menos por las condiciones del bienestar que por su opuesto: la determinación de la infelicidad humana".[25] Mientras que la ciencia de la felicidad "corrige" la tendencia de la economía a prestar atención al crecimiento económico a expensas de la felicidad, la psicología de la felicidad "corrige" la tendencia de esta disciplina a concentrarse en estados emocionales negativos a expensas de la felicidad.

Comencemos por el clásico de Michael Argyle, *La psicología de la felicidad* (1987). Allí, el autor define el proyecto de su libro en los siguientes términos: "Este libro se ocupa ante todo de las causas y explicaciones de la felicidad positiva, y cómo nuestra comprensión de ella puede ser utilizada para hacer felices a las personas, e incluso a nosotros mismos". Podemos advertir así, desde el comienzo, que la felicidad se convierte en una técnica disciplinaria. La psicología positiva procura entender la "felicidad positiva" por medio de la explicación de sus causas, pero también pretende emplear este conocimiento para crear felicidad. La psicología positiva procura hacer felices a las personas. Se muestra positiva respecto de las emociones positivas; da por supuesto el carácter promisorio de su propio objeto.

En parte, parece algo sensato. No hay nada mejor, sin duda, que sentirse mejor, ¿quién no quiere sentirse mejor? ¿No debe acaso todo conocimiento ser transformador y responder a un impulso por mejorar los mundos y las capacidades de vida de los individuos? Lo que está en juego aquí es la idea de que es posible conocer "de antemano" aquello que contribuirá a mejorar la vida de las personas. Se entiende que hacerlas más felices es una señal de mejoría. La

misma "cosa" que queremos alcanzar es la "cosa" que nos permitirá lograrlo. Así, se da a las emociones positivas la tarea de vencer su propia negación, y se las convierte en aquello que puede sacarnos de "la ansiedad, la depresión y otros estados negativos". La psicología positiva comparte con la economía de la felicidad el supuesto de que sentirse bien es estar bien. Pero agrega un argumento más potente: sentirse mejor es *mejorar*.

Argyle afirma que el autoinforme nos permite obtener una medición objetiva de lo subjetivo: "nos vemos obligados en gran medida a confiar en reportes subjetivos acerca del modo en que se siente la gente: si las personas dicen que son felices, *son* felices". A continuación, caracteriza como buenas ciertas instituciones en la medida que aumentan las probabilidades de ser feliz, y "los mayores beneficios", afirma, "vienen del matrimonio". La felicidad exige el desarrollo de cierto tipo de disposición: "La felicidad es parte de un síndrome mayor, que incluye saber elegir situaciones que nos recompensen, ver el lado positivo de las cosas y mantener una autoestima elevada". Empleando la terminología de Nikolas Rose, podríamos decir que los individuos tienen el proyecto de trabajar sobre sí, de gobernar sus almas.[26] Estos proyectos son descriptos como distintas formas de "mejoría" y comprenden "técnicas de inducción del buen humor" que es posible "convertir en hábito" para "obtener resultados más duraderos". Por el contrario, a la gente que no es feliz se la considera carenciada, antisocial y patológica: "la gente infeliz tiende a ser solitaria y fuertemente neurótica". Los individuos deben ser felices para los demás: la psicología positiva describe este proyecto no como un derecho, sino más bien como una responsabilidad. En la medida en que alimentar nuestra propia felicidad nos permite incrementar la felicidad de los demás, tenemos la obligación de ser felices. A lo largo de este libro, una de mis mayores preocupaciones será analizar las consecuencias de esta idea según la cual

tenemos la responsabilidad de ser felices para los demás, la idea, en otros términos, de que existe una necesaria e inevitable correlación entre la felicidad de una persona y la de los demás.

Por cierto, la psicología positiva constituye hoy no solo un campo académico pujante sino también un ámbito de divulgación de enorme popularidad: son muchos los libros, y el correspondiente grupo de expertos, que enseñan a las personas a ser más felices. Veamos por ejemplo la obra de Martin Seligman, autor de numerosos volúmenes sobre psicología positiva y director el Centro de Psicología Positiva de la Universidad de Pensilvania.[27] Al igual que Argyle, Seligman comienza por esbozar una crítica a la psicología anterior, que ha priorizado "el alivio de los estados que hacen que la vida resulte espantosa" relegando "el desarrollo de los estados que hacen que merezca la pena vivir".[28] Caracteriza a la psicología positiva como una disciplina que brinda "pautas" para "la buena vida". Es usual que este tipo de textos describa a la felicidad como un camino, aquello que se obtiene si se sigue la buena senda. En tal sentido, la felicidad ofrece una vía y la psicología positiva es el saber que ayuda a encontrarla. "Este camino le conducirá por un campo de placer y gratificación, por las cimas de la fortaleza y la virtud y, al final, por las cumbres de la realización duradera: el sentido y la determinación en la vida". La felicidad se convierte así en una forma de direccionamiento u orientación que nos conmina a seguir "la buena senda". Pero Seligman no solo la describe como una recompensa, aquello que se obtiene luego de un buen recorrido de vida, sino también como una cualidad personal. La felicidad parece ser una especie de rasgo. El autor la identifica fuertemente con el optimismo; en la medida en que "tienden a interpretar que sus problemas son pasajeros, controlables y propios de una situación", las personas felices son más optimistas. También, a su juicio, son más altruistas: "cuando somos felices nos

centramos menos en nosotros mismos, nos caen mejor los demás y deseamos compartir nuestra buena fortuna incluso con desconocidos". El lector advertirá que las correlaciones planteadas (entre la felicidad y el optimismo, entre la felicidad y el altruismo) rápidamente se traducen en relaciones de causa-efecto en las que la felicidad se convierte en su propia causa: la felicidad causa que nos centremos menos en nosotros mismos y seamos más optimistas, lo que a su vez causa nuestra felicidad, haciendo que podamos causar más felicidad a otros, y así sucesivamente.

De esta forma, la felicidad no solo se convierte en una responsabilidad individual, una reformulación de la vida como proyecto, sino también en un instrumento; es decir, un medio para un fin, y no solo un fin en sí mismo. Nos hacemos felices como si se tratara de una adquisición de capital que nos permite, por su parte, ser o hacer esto o aquello, e incluso conseguir esto o aquello. Este modelo de la felicidad entendida como un medio no se lleva bien con concepciones clásicas como la de Aristóteles, para quien la felicidad es "el fin de todos los fines". La psicología positiva implica la instrumentalización de la felicidad y su transformación en una técnica. De esta forma, se convierte en un medio para un fin, y además en el fin de todos los medios.[29]

Resulta así que la felicidad pasa a ser no solo aquello que se desea alcanzar, sino también un modo de aumentar al máximo las posibilidades de alcanzar aquello que se desea. Previsiblemente, la psicología positiva recurre muchas veces al lenguaje de la economía y describe a la felicidad como un bien. Bruce H. Heady y Alexander W. Wearing, por ejemplo, enumeran un conjunto de "características personales relativamente estables" que explican que algunas personas tiendan a ser más felices que otras, y las denominan "activos". Entre ellas se cuentan los antecedentes sociales, la personalidad y las redes sociales.[30] La felicidad rinde dividendos; depende de otras formas de capital

preexistentes (antecedentes, personalidad, redes) y de que el individuo sepa adquirir o acumular aún más capital.

Uno de los representantes más recientes de la psicología positiva es Alan Carr, cuyo trabajo cruza la frontera entre el lectorado popular y el académico. También él describe el proyecto de esta subdisciplina a partir del doble objetivo de comprender y facilitar la felicidad y el bienestar subjetivo.[31] Las emociones positivas "como el placer o la satisfacción nos dicen que está sucediendo algo bueno". Carr afirma que las personas felices y las personas infelices "tienen unos perfiles de personalidad característicos". Un perfil de felicidad sería el perfil que corresponde al tipo de persona que tiene mayores probabilidades de ser feliz, como puede verse en la siguiente descripción:

> La probabilidad de hallar personas felices aumenta en los países económicamente prósperos, donde se respetan la democracia y la libertad y hay un escenario político estable. Es más probable encontrar personas felices en los grupos mayoritarios que entre las minorías, y más habitual en la cima de la escala social que en la base. Por lo general están casadas y se llevan bien con sus familiares y amigos. Respecto de sus características personales, las personas felices parecen relativamente saludables, física y mentalmente. Son activas y de mentalidad abierta. Se sienten a cargo de sus vidas. Sus aspiraciones están ligadas a cuestiones sociales y morales antes que a hacer dinero. En materia de política, tienden a ubicarse en la variante conservadora del centro.[32]

El rostro de la felicidad, al menos según esta descripción, se parece bastante al de una persona privilegiada. Pero en vez de suponer que la felicidad sencillamente se encuentra en "las personas felices", podríamos preguntarnos de qué manera la afirmación de felicidad valoriza determinadas formas de personalidad. En otras palabras, la atribución de felicidad podría ser un modo de afectivizar normas e ideales sociales, generando la idea de que la proximidad

relativa a estas normas e ideales contribuiría a alcanzar la felicidad. Lauren Berlant equipara esta fantasía de felicidad a una forma "estúpida" de optimismo, que "confía en que ceñirse a determinadas formas o prácticas de vida y pensamiento habrán de asegurar la felicidad personal".[33]

Para Carr, los perfiles de felicidad se aplican no solo a individuos sino también a formaciones sociales: sostiene, por ejemplo, que ciertos tipos de familia "favorecen la experiencia de la fluidez", aportando niveles óptimos de claridad, concentración, decisión y desafío. Si ciertas formas de vida promueven la felicidad, entonces para promover la felicidad es preciso promover dichas formas de vida. De esta forma, la promoción de la felicidad se convierte rápidamente en la promoción de ciertos tipos de familia. Sin duda hay algo potente en el empleo de la idea de "fluidez" o "fluir" para describir la relación entre las personas felices y los mundos felices. A partir de la obra de Mihály Csíkszentmihályi, esta noción describe la experiencia de un individuo comprometido con el mundo, o en contacto con él, en una relación en la que el mundo no adopta la forma de lo exterior, el obstáculo o la resistencia. "Los mejores momentos de nuestra vida" afirma Csíkszentmihályi, "no son momentos pasivos, receptivos o relajados (aunque tales experiencias también pueden ser placenteras si hemos trabajado duramente para conseguirlas). Los mejores momentos suelen suceder cuando el cuerpo o la mente de una persona han llegado hasta su límite en un esfuerzo voluntario para conseguir algo difícil y que valiera la pena".[34] Sostiene que "a largo plazo las experiencias óptimas añaden un sentimiento de maestría (o tal vez mejor sea decir un sentimiento de *participación* al determinar el contenido de la vida) que está tan cerca de lo que queremos decir normalmente como felicidad como cualquier otra cosa que podamos imaginarnos".

Cuando los sujetos no están "en flujo", el mundo se les presenta como una resistencia, algo que en vez de per-

mitir una acción, la bloquea. Los sujetos infelices, por lo tanto, se sienten alienados del mundo, y lo experimentan como exterioridad. Sospecho que Csíkszentmihályi tiene mucho para enseñarnos acerca de la fenomenología de la felicidad como un estado de intimidad entre el cuerpo y el mundo. ¿Qué ocurriría si dejáramos de entender este fluir en el mundo solo como un atributo psicológico? ¿No será, acaso, que el mundo "alberga" a algunos cuerpos mejor que a otros, de manera tal que estos no lo experimentan como resistencia? Esta idea nos obligaría a reformular la noción de felicidad tomando en consideración lo que sienten aquellas personas que entran en tensión con esas mismas formas de vida que a otros cuerpos les permiten fluir en el espacio. Tal vez las experiencias de que no estamos a la altura de las circunstancias, de que nos estresamos o incluso de que no podemos desplegarnos en los espacios en que residimos puedan enseñarnos acerca de la felicidad mucho más de lo que creemos.

ARCHIVOS DE INFELICIDAD

No busco contraponer a la nueva ciencia de la felicidad un retorno a la idea clásica de felicidad entendida como *eudaimonia*, en el sentido de vida buena, significativa o virtuosa. Este tipo de argumento se advierte, por ejemplo, en obras de Richard Schoch y Terry Eagleton.[35] En *The Secrets of Happiness*, Schoch sostiene que nos hemos vuelto "sordos a la sabiduría ancestral" y que "nos negamos la oportunidad de encontrar felicidad en aquello que es significativo". Afirma que "en nuestros días nos hemos conformado con una felicidad mucho más débil y endeble", a la que describe como "mero disfrute del placer".[36] Estas críticas de la industria de la felicidad que abogan por un retorno a los conceptos clásicos de virtud no solo mantienen la asociación entre la felicidad y el bien sino

que además sugieren que algunas formas de felicidad son mejores que otras. Tal distinción entre concepciones fuertes y débiles de la felicidad obedece a un criterio de índole moral: algunas formas de felicidad son más valiosas que otras porque requieren más tiempo, mayor dedicación intelectual y más esfuerzo. Cabe señalar que, en los modelos clásicos, las formas más elevadas están vinculadas a la mente, y las más bajas, al cuerpo. Esto resuena en Schoch, quien caracteriza a la felicidad "más débil y endeble" como aquella ligada al "mero disfrute del placer". Pero las jerarquías entre distintas formas de felicidad acaso respondan a otras jerarquías sociales prexistentes.

Sucede que, si las formas de felicidad más elevadas son aquellas que se siguen de ser determinada clase de ser, no cuesta demasiado reconocer que ese ser de la felicidad es burgués. Podríamos señalar, incluso, que ciertas expresiones de horror ante las culturas contemporáneas de la felicidad dan cuenta de cierto horror de clase ante la idea de que la felicidad se ha vuelto demasiado fácil, rápida y accesible. Baste recordar que en la filosofía clásica griega la idea de la buena vida depende de un modelo excluyente de vida: para alcanzar la buena vida, es preciso tener un tipo de vida caracterizado por la autonomía, la seguridad material y el tiempo de ocio. Según Aristóteles, la vida más feliz es aquella dedicada a la "actividad contemplativa", forma de vida que solo está a disposición de algunos y no de todos.[37] El concepto clásico de buena vida dependía de una economía política: algunas personas tenían que trabajar para asegurar que otras dispusieran del tiempo libre para procurarse una buena vida, el tiempo necesario, por así decirlo, para florecer.[38] Incluso podría afirmarse que dicha economía política era condición necesaria y no accidental de la existencia de la posibilidad de llevar una vida virtuosa.

Por consiguiente, en la medida en que se desprenden de determinadas ideas acerca de quién es digno y tiene la

capacidad de ser feliz "de la manera correcta", estas nociones de felicidad traen aparejadas distinciones morales y sociales. Sospecho que el apego a la idea de felicidad como objeto perdido constituye una manifestación no solo del duelo sino también de la angustia que produce la idea de que la felicidad pueda tocarle a las personas equivocadas, e incluso de un deseo de que esta felicidad retorne al seno de la gente correcta (por ejemplo, aquella que dispone del tiempo y los privilegios necesarios para practicar la filosofía). Pensar la felicidad como una forma de construcción del mundo supone preguntarse de qué manera la felicidad hace que este se organice, por así decirlo, en torno a la gente correcta. No es un accidente que los filósofos tiendan a encontrar la felicidad en la vida filosófica o que los pensadores la descubran en el trabajo del pensamiento. El lugar en el que hallamos la felicidad nos permite descubrir no solo dónde está el valor, sino también qué consideramos valioso. Así, además de ser aquello que valoramos, la felicidad pasa a ser también lo que permite que los demás valores adquieran su valor. En la medida en que se la supone un bien evidente en sí mismo, se convierte a su vez en evidencia del bien.

Este libro suspende la creencia generalizada en la felicidad como algo bueno. Esta puesta entre paréntesis nos permite preguntarnos no solo qué hace que la felicidad sea buena, sino también de qué manera esta *participa* del proceso de hacer que otras cosas sean buenas. Si bien me interesaría poner en duda algunos de los modelos de bienestar que plantea la ciencia de la felicidad, mantendré de momento el supuesto de que la felicidad implica sentirse bien. Esto no supone reducir la felicidad a los sentimientos positivos. La asociación entre la felicidad y los sentimientos recién aparece en la modernidad, como nos muestra Darrin M. McMahon en su monumental historia de la felicidad.[39] Pero a tal punto la hemos heredado que hoy nos resulta difícil pensar la felicidad sin pensar

en sentirse bien. Mi objetivo es analizar *de qué manera* los sentimientos hacen que algunas cosas sean buenas y otras no.

Por ende, en la medida en que piensa a la felicidad en estos términos, el presente libro se sitúa dentro del ámbito de los estudios culturales feministas sobre la emoción y el afecto.[40] Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en la mayoría de esta producción, fundada en el análisis de ciertas formas específicas de "malestar" o sentimientos negativos (la vergüenza, el odio, el miedo, el desagrado, la ira y demás),[41] propongo partir de un lugar distinto, el bienestar, si bien con ello no doy por sentada la distinción entre buenos y malos sentimientos (que según habremos de ver, no se sostiene). A partir de los argumentos planteados en mi libro anterior, *La política cultural de las emociones*, en las páginas siguientes procederé a analizar de qué manera se atribuyen sentimientos a los objetos, de forma tal que algunas cosas (y no otras) se convierten en causa de felicidad (o de infelicidad). Los sentimientos no son algo que sencillamente resida en los sujetos y se mueva desde estos hacia los objetos; los sentimientos son el modo en que los objetos crean impresiones en los espacios de vida compartidos. Retomando el abordaje que esbocé en *Queer Phenomenology*, me interesa explorar aquí de qué manera nos vemos direccionados por la promesa de la felicidad, entendiendo por ello la promesa de que si seguimos tal o cual camino habremos de ser felices. Dicha promesa es responsable de la proximidad de ciertos objetos, y afecta el modo en que el mundo se organiza a nuestro alrededor.

Con el propósito de analizar los mecanismos por medio de los cuales la felicidad hace que ciertas cosas sean buenas, me dedicaré a rastrear la palabra *felicidad* e indagar qué historias evocan sus sucesivos desplazamientos. Seguiré su derrotero por todas partes.[42] Intentaré advertir qué se propone, a dónde va, con quién o con qué se asocia. Dado

que sigo a la palabra *felicidad*, voy donde ella va. Por ende, no voy por donde la palabra *felicidad* no va. El gran riesgo de este método es que podría darle a la palabra *felicidad* tanto poder que me impidiese cuestionar el poder de la felicidad. Mi método tiene, en efecto, esta limitación: dado que mi propósito es describir el tipo de mundo que se organiza en función del horizonte de la felicidad, no exploro aquellos que podrían configurarse bajo otros horizontes. A mi juicio, el hincapié en la felicidad como objetivo de la existencia humana es tan generalizado que se vuelve preciso preguntarnos qué oculta este objetivo. También necesitaremos, desde luego, de la aparición de otras formas de escritura crítica y creativa que ofrezcan minuciosas descripciones de los tipos de mundos que podrían organizarse con un horizonte de experiencia distinto de la felicidad.

Al haber descripto mi método en estos términos, debería resultar claro que no intento producir un nuevo concepto de felicidad. Siguiendo a Gilles Deleuze, Claire Colebrook distingue el concepto filosófico del concepto cotidiano y, de una manera muy útil para mis propósitos, lo ejemplifica con el concepto de felicidad. En sus propias palabras, "nuestro uso cotidiano de los conceptos funciona como la estenografía o el hábito; empleamos conceptos para *no* tener que pensar".[43] Un concepto filosófico de felicidad, afirma, "no haría referencia a esta o aquella instancia de felicidad, sino que *haría efectiva* o *crearía* una nueva posibilidad o noción de felicidad".[44] La filosofía pone entre paréntesis lo cotidiano o lo ordinario y piensa por medio de formas extremas, como las que encontramos en el arte moderno. Por el contrario, este libro explora los hábitos de felicidad cotidianos y considera de qué manera estos hábitos suponen modos de pensar el mundo que moldean el modo en que ese mundo se organiza. Me interesa prestar atención al modo en que la felicidad se habla, se vive y se practica; para mí, la felicidad es aquello que hace.

Esto no significa que ponga entre paréntesis a la filosofía. Después de todo, podría describirse la historia de esta disciplina como una historia de la felicidad. Incluso podría caracterizarse a la felicidad como la única teleología filosófica que no ha sido puesta en duda dentro de la filosofía. François Jullien sostiene que la sumisión de la filosofía a la idea de que la felicidad es el propósito de la existencia humana es el punto en el que aquella "deja de ser inventiva".[45] Yo sintetizaría el estatus de la felicidad dentro de la filosofía de la siguiente manera: la felicidad es *aquello que queremos, sea esto lo que sea.* Los desacuerdos parecen limitarse al contenido de ese "esto", y acaso sea dicha situación lo que le permite a la felicidad mantener su posición dentro de la filosofía como referente del deseo humano. En este libro, pienso a la filosofía no solo como un corpus de textos que se describen a sí mismos como herederos de la filosofía y participan de las distintas historias de esta disciplina, sino también como un "archivo de la felicidad": un conjunto de ideas, pensamientos, relatos, imágenes e impresiones acerca de la naturaleza de la felicidad. Esta aparece dentro de la filosofía ética y política, ramas de la filosofía que aspiran a describir la buena vida,[46] y aparece también en la filosofía de la mente. En este libro, prestaré particular atención a la explicación empirista de las pasiones que ofrece John Locke.

Hablar de la filosofía como un archivo de la felicidad no supone decir que la felicidad pueda encontrarse en la filosofía o que esta temática agote el proyecto de la disciplina, como su único horizonte de pensamiento. Tampoco equivale a decir que toda la filosofía se funda en la convicción de que la felicidad es necesariamente buena. Algunos filósofos se oponen a esta convicción; existe toda una contra-tradición que tiene mucho para enseñarnos acerca de la felicidad, ya sea de la mano del oscuro pesimismo de autores como Arthur Schopenhauer o de posturas formalistas como la de Immanuel Kant, según el cual debemos

mostrarnos moralmente indiferentes a ella. Otros filósofos, por su parte, escriben contra una determinada tradición de la felicidad –el utilitarismo, por ejemplo– y depositan su esperanza no en la infelicidad o la indiferencia hacia la felicidad, sino en modos distintos de pensar la felicidad. Podríamos pensar aquí en la felicidad del ultrahombre nietzscheano, que este filósofo contrapone a la felicidad de los siervos. Y si consideramos al psicoanálisis freudiano y lacaniano como parte de la filosofía, o lo leemos como un psicoanálisis de la felicidad del sujeto-filósofo, tendremos mucho para aprender acerca del vacío que se esconde detrás de la promesa de la felicidad, ese vacío que asedia al sujeto en el carácter insidioso de su propio deseo.[47]

Leer acerca de los hábitos de la felicidad supone entonces leer también filosofía. ¿Cómo leo filosofía? Podríamos comparar mi método con el de Darrin M. McMahon en *Una historia de la felicidad*, libro que nos da mucha tela para cortar. El autor comienza haciéndose una pregunta: "¿cómo escribir la historia de algo tan esquivo, tan intangible, de esta 'cosa' que no es una cosa, esta esperanza, este anhelo, este sueño?". Es una buena pregunta. Pero también podríamos preguntarnos: ¿qué significa pensar que la felicidad tiene una historia? ¿Cómo o por qué tendríamos que escribir una historia semejante? ¿Quiénes o qué cosas forman parte de esta historia? La historia de la felicidad de McMahon parte de la premisa de que pensar la felicidad supone analizar de qué manera distintas ideas de felicidad han sido conceptualizadas a lo largo del tiempo. El autor la denomina una "historia intelectual".

Resulta útil señalar que Darrin McMahon se describe partidario del "pluralismo metodológico" y sugiere que su historia no es más que una de las tantas historias posibles de la felicidad: "hay infinitas historias de la felicidad por escribir". Da a entender que esas historias podrían contarse desde puntos de vista más específicos, y que serían "historias no solo de las luchas y propósitos de los campesinos,

los esclavos y los apóstatas mencionados por Freud, sino también de las mujeres a comienzos de la modernidad y de los aristócratas al final de la misma, de la burguesía del siglo XIX y de los trabajadores del siglo XX, de los conservadores y de los radicales, de los consumidores y de los cruzados, de los inmigrantes y de los nativos, de los gentiles y de los judíos". Esta cita nos permite suponer que las luchas de estos grupos desplegarían distintas historias de la felicidad.

El presente libro no viene a suplementar la historia de McMahon aportándole un punto de vista específico, como si se tratara de una historia particular dentro de una historia general. Quisiera encontrar el modo de poner a prueba la historia intelectual de la felicidad –entendida como historia de una idea– a partir de la consideración de aquello que se borra al adoptar un punto de vista general, ya que prestar atención a aquello que se borra podría cambiar lo que se ve desde ese mismo punto de vista general. En otras palabras, quiero señalar que la historia general de la felicidad bien puede ser considerada una bastante particular. Adviértase el modo en que las mujeres aparecen (o no) en la historia intelectual de McMahon. En el índice encontramos una sola referencia a las mujeres, que a su vez resulta ser una referencia al libro *La sujeción de las mujeres*, de John Stuart Mill. Incluso la propia categoría de "mujeres" nos devuelve a una genealogía masculina, a la idea de la filosofía como un legado del hombre blanco europeo. Tratar a la felicidad como una historia intelectual supone así mostrarse indiferente al peso de las diferencias dentro de dicha historia, que problematizan su coherencia misma.

En buena parte de la literatura filosófica, como así también en los estudios sobre la felicidad, lo impensado continúa siendo la infelicidad.[48] Este olvido puede explicarse, en parte, debido a la supuesta transparencia del "in": la suposición de que la infelicidad es sencillamente

no ser, no ser feliz, y que se define por la mera falta de felicidad, entendida como ausencia de su presencia. Aquí me propongo construir una historia de la infelicidad.[49] La historia de la palabra *infeliz* podría decirnos algo acerca de la infelicidad de la historia de la felicidad. En sus usos más tempranos, *infeliz* significaba "que causa infortunio o problemas". Solo más tarde llegó a significar "miserable en distintas circunstancias" o "mentalmente desgraciado". La palabra *desgraciado* también tiene una genealogía interesante, que proviene de *desgracia*, y hace referencia a una persona extranjera, exiliada o desterrada. La persona caída en desgracia no solo se define como aquella que ha sido expulsada de su país natal, sino también la que ha "caído en un profundo estado de aflicción, pena, infortunio o pobreza", "una persona miserable, infeliz o desafortunada", "un ser pobre o desventurado" e incluso "una persona infame, patética y despreciable".[50] ¿Será posible reescribir la historia de la felicidad desde el punto de vista de quienes han caído en desgracia? Al oír las voces de las personas caracterizadas en estos términos, acaso lleguemos a descubrir que esa desgracia no les pertenece. La tristeza del extranjero podría ofrecernos una mirada distinta sobre la felicidad, porque nos permitiría no solo entender la experiencia del extraño, sino también volver extraña la propia felicidad de lo familiar.

De esta forma, intento ofrecer una historia de la felicidad alternativa que no solo parte de una lectura distinta de su historia intelectual, sino que además toma en cuenta a personas que se han visto desterradas de ella o que solo han ingresado en ella como alborotadoras, inconformistas o aguafiestas. En el primer capítulo, me valdré de la historia intelectual de la felicidad para mostrar de qué manera se atribuye felicidad a ciertos objetos. Con ello no me propongo brindar una presentación de las distintas filosofías de la felicidad, sino elaborar mi propia explicación acerca de cómo la felicidad hace que algunas

cosas (y no otras) parezcan llenas de promesas. Lo que a continuación denomino "archivos de la infelicidad" proviene de las historias del feminismo (capítulo segundo), la teoría queer (capítulo tercero) y la militancia antirracista (capítulo cuarto), como así también de distintas formas de compromiso político socialistas y revolucionarias (capítulo quinto). De estos capítulos, los tres primeros se organizan en torno al tropo de la negatividad que presentan determinadas figuras políticas: feministas aguafiestas, queers infelices e inmigrantes melancólicos. Cada una de estas figuras tiene su propia historia política; inconclusa, fragmentaria y compartida. La figura de la mujer negra enojada, por ejemplo, puede aparecer (y aparece) tanto en el capítulo sobre las feministas aguafiestas como en el que dedico a los inmigrantes melancólicos. Desde luego, al organizar un libro en torno a figuras se corre el riesgo de creer que la inteligibilidad de dichas figuras bastará para preservar la coherencia de sus historias. El capítulo quinto, por su parte, se construye de manera distinta: parte de la pregunta acerca del "futuro" y analiza la importancia de lo que denomino "distopías de felicidad" para imaginar futuros alternativos. Podría haberle dado por título la figura del "furioso revolucionario", pero no lo hice. Esa figura parece demasiado cargada, y por ende tiene muy poco que decir.

Denomino "archivos de la infelicidad" a aquellos con los que trabajo en estos cuatro capítulos. No se trata solo de que en ellos sea posible encontrar la infelicidad. Antes bien, estos archivos se conforman a través de la circulación de objetos culturales que articulan la infelicidad con la historia de la felicidad. Un archivo de la infelicidad es un archivo que se constituye en la lucha contra la felicidad. De hecho, el legado de aquellos autores que han desafiado el propio atractivo de la felicidad es considerable, y sin embargo casi nunca o rara vez se los cita en la literatura acerca de la felicidad. Creo que estos archivos

vienen no solo a suplementar a la filosofía y su archivo de la felicidad, sino a ponerlos en crisis. Mi propósito es tirar del hilo de la infelicidad, como si fuese destejiendo la felicidad, y de las hebras de sus reclamos.

Desde ya, todo esto implicó también que debiera encontrar mis propias elecciones, que incluyera ciertas cosas y excluyera otras. Así, a partir de los archivos de la infelicidad heredados, he ensamblado mis propios archivos. En el capítulo sobre las feministas aguafiestas, casi todos los libros que cito son libros que conocí a fines de los ochenta en cursos de literatura femenina y que me han acompañado a lo largo de toda mi carrera, en parte porque me mostraron con gran contundencia la tristeza implícita en el reconocimiento del género como pérdida. Otros los leí en tiempos más recientes y lograron movilizarme, permitiéndome entender que la felicidad y la infelicidad eran capaces de producir cosas. Un buen ejemplo de ello es *El pozo de la soledad*, novela que ya abordara en *Queer Phenomenology*, donde analicé el modo en que este texto tematiza la heterosexualidad como una forma de felicidad irreflexiva.[51] Hay otros libros que llegaron a mis manos durante el proceso de escritura de este, y que enriquecieron mi perspectiva acerca de lo que estaba intentando pensar. Así ocurrió por ejemplo con la obra de Andrea Levy (me impactó mucho la precisión con la que describe la sacudida que todos experimentamos al volvernos conscientes del racismo) y con *Annie on My Mind*, de Nancy Garden, que constituye una demostración del modo en que los padres expresan su temor a la infelicidad como respuesta al hecho de tener unx hijx queer. Por obra de la casualidad (o así me pareció en ese momento), leí esta novela en 2006 durante un vuelo a Vancouver, donde iba a presentar mi primer artículo sobre esta investigación acerca de la felicidad. También influyeron, en mi deseo de escribir acerca de la felicidad, algunas experiencias personales como lectora y espectadora: ver en el cine *Quiero*

ser como Beckham (*Bend It Like Beckham*) fue una de esas experiencias que determinaron que escribiera este libro (fue la feliz imagen de reconciliación que se ofrece al final de esta película lo que atrapó mi atención).

Otros ejemplos los encontré hablando con distintas personas tanto en eventos formales, como seminarios y congresos, como así también en situaciones informales. Luego de que diera una conferencia en Kent, alguien me sugirió que leyera *Nuestra hermana aguafiestas*. En el capítulo quinto analizo la novela *The Joy Makers*; tuve la suerte de que me la hiciera llegar su autor, James Gunn, quien en 2007 se encontraba entre el público de la Universidad de Kansas ante el cual leí un artículo sobre la felicidad. Su libro me llevó a releer *Un mundo feliz* y tomar en consideración su demanda política del "derecho a ser infeliz". La generosidad de los extraños está detrás de muchos de estos encuentros. Por supuesto, no podría ofrecer aquí la historia del hallazgo de cada uno de estos objetos. Pero el modo en que ensamblamos y reunimos las cosas importa. Nuestros archivos se conforman a partir de encuentros, y adoptan la forma de una huella mnémica de los lugares en los que hemos estado.

Cada escritor es primero un lector, y por ello también importa lo que leemos. Me considero principalmente una lectora de teoría feminista, queer y antirracista; esos libros conforman el horizonte político e intelectual de este libro. Los describiría como mis libros de filosofía, en el sentido de que son los que me han ayudado a pensar el modo en que la felicidad participa de la creación de la forma social. Pero mi archivo no solo comprende libros y películas. Si una va detrás de la palabra *felicidad*, hay que estar dispuesta a terminar en cualquier parte. Mi archivo es también mi mundo, mi mundo de vida, es mi pasado y mi presente, en los que la palabra *felicidad* resuena de manera muy potente.

Uno de los actos de habla que siempre me ha fascinado es "lo único que quiero es que seas feliz"; recuerdo

haberlo oído muchas veces a lo largo de mi infancia y adolescencia. Escribir este libro me dio la oportunidad de reflexionar un poco más acerca de qué significa expresar que "lo único" que se quiere es la felicidad del otro. Pero este es tan solo un acto de habla relacionado con la felicidad. ¡Hay tantos! Entre otros que saldrán al encuentro del lector a lo largo de este libro se cuentan "si te hace feliz, me hace feliz", "no puedo soportar que no seas feliz", "quiero hacerte feliz", "quiero verte feliz" y "quiero ser la causa de tu felicidad". Hablamos mucho de la felicidad. Al imponerme la tarea de seguir el hilo de las palabras, me doy el objetivo de describir qué tipo de mundo se constituye al dar por sentado que la felicidad de la que hablamos es buena.

La pregunta "¿qué hace la felicidad?" es inseparable de la pregunta respecto de la distribución de la felicidad y la infelicidad a lo largo del tiempo y el espacio. Reconstruir la historia de la felicidad es reconstruir la historia de su distribución. La felicidad se distribuye de muchas y complejas maneras. Sin duda, ser un sujeto bueno está ligado a ser percibido como una causa-de-felicidad, como alguien que hace felices a otras personas. Por ende, ser malo es ser un aguafiestas. Este libro es un intento de devolverle a la aguafiestas su propia voz y de hablar desde el reconocimiento de la experiencia de ocupar ese lugar. Al describir la sociabilidad de la felicidad, me baso en mi propia experiencia de haber sido llamada, en varias oportunidades, una aguafiestas. Muchas de las conversaciones que he tenido acerca de este trabajo de investigación han consistido en intercambios de historias entre aguafiestas. Recuerdo cierta oportunidad en la que en una mesa redonda discutíamos la situación de ser la aguafiestas en la mesa familiar. El congreso, organizado en 2007 por la Australian Critical Race and Whiteness Studies Association [Asociación Australiana de Estudios Críticos sobre Raza y Banquitud], fue la primera vez en que me sentí como

en casa al participar de un evento en Australia siendo una persona australiana de color. Pienso ahora que estos congresos crean espacios que nos ofrecen nuevas mesas familiares, mesas que acaso sirven de apoyo a quienes no tienen sitio en las mesas de la felicidad.

Sé que al presentar la felicidad como problema corro el riesgo de dar excesivo énfasis a los problemas que presenta la felicidad. Es un riesgo que estoy dispuesta a correr. Si este libro le arruina la fiesta a alguien, hace exactamente lo que plantea que deberíamos hacer. Aguar la fiesta, como nos enseñan muchos de los textos que citaré en las páginas que siguen, supone abrir paso a una vida, hacer lugar a otra vida, a la posibilidad, a la oportunidad. El gran propósito de este libro es hacer lugar.

---

1. La cita proviene de Bruno S. Frey y Alois Stutzer, *Happiness and Economics. How the Economy and Institutions Affect Human Well-Being*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. vii. Existen tantas versiones de esta idea que me costó elegir una en particular. Me decidí por esta porque se vale del lenguaje corriente para describir una idea común pero también filosófica; a saber, la idea de que la felicidad es aquello que procuramos. Es probable que entre las distintas formulaciones filosóficas de este principio la más dramática sea la ofrecida por Blaise Pascal en el siglo xvii, quien sostuvo: "Todos los hombres pretenden ser felices; esto no tiene excepción; cualesquiera sean los medios que emplean para conseguirlo, todos tienden a ese fin. Unos van a la guerra y los otros no, a causa de ese mismo deseo, que existe en ambos, acompañado de distintas consideraciones. Todo paso de la voluntad, por mínimo que sea, solo tiende hacia ese objetivo. Es el motivo de todas las acciones de todos los hombres, aun de los que van a colgarse"; Blaise Pascal, *Pensamientos*, Buenos Aires, Sudamericana, 1971, p. 323, § 425. A esta extraordinaria insistencia en el carácter universal de la felicidad como móvil último de toda voluntad

sigue un planteo igualmente extraordinario acerca del necesario fracaso de la felicidad, que a las claras anticipa la aventura psicoanalítica: "Así pues, ¿qué nos grita esa avidez y esa impotencia, sino que hubo otrora en el hombre una verdadera dicha, de la cual solo le queda ahora la señal y el rastro totalmente vacío, y que él trata inútilmente de llenar con todo lo que lo rodea, buscando en las cosas ausentes el auxilio que no consigue de las presentes, auxilio del cual son todas incapaces, porque el abismo infinito solo puede ser llenado por un objeto infinito e inmutable, es decir por Dios mismo?" (ibíd., p. 324).

2. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, México, FCE, 2005, p. 27.

3. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 165.

4. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 63.

5. Los siguientes son solo algunos de los ejemplos más importantes publicados en los últimos años: Richard Layard, *La felicidad. Lecciones de una nueva ciencia*, Madrid, Taurus, 2005; Darrin M. McMahon, *Una historia de la felicidad*, Madrid, Taurus, 2006; Daniel Nettle, *Felicidad. La ciencia tras la sonrisa*, Barcelona, Ares y Mares, 2006; Daniel Gilbert, *Tropezar con la felicidad*, Barcelona, Destino, 2006; Jonathan Haidt, *La hipótesis de la felicidad. La búsqueda de verdades modernas en la sabiduría antigua*, Madrid, Gedisa, 2006; Richard Schoch, *The Secrets of Happiness. Three Thousand Years of Searching for the Good Life*, Londres, Profile, 2006; y Alain de Botton, *La arquitectura de la felicidad*, Barcelona, Lumen, 2016. Para algunas perspectivas desde los estudios culturales, como así también desde las humanidades en un sentido más amplio, ver también la compilación de ensayos sobre la felicidad que edité para *New Formations*: Sara Ahmed (ed), "Hapiness", *New Formations*, nº 63, 2008.

6. Entre otros ejemplos de libros recientes sobre la felicidad que podríamos situar dentro del ámbito de la psicología popular o la autoayuda se cuentan: Heather Summers y Anne Watson, *The Book of Happiness. Brilliant Ideas to Transform Your Life*, Mankato, Capstone, 2006; Martin Seligman, *La auténtica felicidad*, Barcelona, Vergara, 2003; Robert Holden, *Las claves de la felicidad. Recetas infalibles para obtener un bienestar inmediato*, Barcelona, Plaza & Janés, 2000, y Matthieu Ricard, *En defensa de la felicidad. Un auténtico tratado de la felicidad*, Barcelona, Urano, 2011. Uno de los libros más populares sobre la felicidad –basado en una serie de

entrevistas entre ellos– es el del Dalai Lama y Howard C. Cutler, *El arte de la felicidad*, Barcelona, Grijalbo, 1999.

7. Barbara Gunnell, "The Happiness Industry", *New Statesman*, 6 de septiembre de 2004.

8. Por ejemplo, *The Independent on Sunday* (revista dominical del diario británico *The Independent*) publicó el 17 de marzo de 2006 el reportaje "The Secrets of Hapiness: Why the Ancients Hold the Key" [El secreto de la felicidad: por qué nuestros ancestros podrían tener la clave].

9. Ver happyplanetindex.org. Los resultados de las encuestas globales de felicidad se debaten en la publicación académica *Journal of Happiness Studies*.

10. Ver nriol.com..

11. El IPR o GPI (Genuine Progress Indicator) fue acuñado en 1995 por tres investigadores californianos. Junto a 400 importantes economistas, líderes del mundo empresarial y profesionales, afirmaron que: "Dado que el PBI solo mide la cantidad de actividad de un mercado sin tomar en cuenta los costos sociales y ecológicos de dicha actividad, resulta inadecuado y erróneo como medida de una verdadera prosperidad. Las personas que tienen a su cargo la elaboración de políticas públicas, los economistas, los medios y las agencias internacionales deberían dejar de emplear el PBI como medida de desarrollo y reconocer públicamente sus limitaciones. Necesitamos con urgencia nuevos indicadores de desarrollo que nos ayuden a guiar nuestra sociedad... El IPR es un paso importante en esta dirección". Para mayor información acerca del IPR y la genealogía del término, ver gpiatlantic.org.

12. Jeremy Bentham, *Un fragmento sobre el gobierno*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 4.

13. Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 1994, p. 28.

14. Jeremy Bentham, *Un fragmento sobre el gobierno*, op. cit., p. 96.

15. Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1995, p. 281.

16. Richard Layard, *La felicidad*, op. cit.

17. Daniel Nettle, *Felicidad*, op. cit., p. 10.

18. Un estudio revela lo que debería resultar obvio: si se le pregunta a los sujetos cuán felices se sienten luego de preguntarles acerca de temas positivos, es más probable que se obtengan niveles más elevados de felicidad que si se les pregunta lo mismo luego de indagarlos respecto de temas negativos. Dice: "Los sujetos que han sido previamente inducidos a pensar

en los aspectos positivos de su vida presente se describen como más felices y más satisfechos con su vida en general que aquellos sujetos que han sido inducidos a pensar en sus aspectos negativos"; Norbert Schwarz y Fritz Strack, "Evaluating One's Life: A Judgment Model of Subjective Well-Being", en Fritz Strack, Michael Argyle y Norbert Schwarz (eds.), *Subjective Well-Being. An Interdisciplinary Perspective*, Oxford, Pergamon Press, 1991, p. 28.

19. No es difícil advertir los problemas que plantea un abordaje en el que las emociones se convierten en la medida de lo bueno y lo malo. Richard Layard, por ejemplo, sostiene que lo que hace que algo sea malo es que hace que la gente se sienta infeliz, o incluso ofende sus sentimientos. Según Layard, la ciencia de la felicidad es "inheremente" pro-pobres y está a favor de la redistribución de la riqueza en la medida en que las desigualdades aumentan la infelicidad; ver Richard Layard, *La felicidad*, op. cit. La lamentable implicación lógica de este argumento es que, si las desigualdades no aumentaran la infelicidad, no sería necesario hacer nada contra ellas. En sus propias palabras: "Los esclavos estadounidenses querían su libertad, no porque esto les diera mayores ingresos, sino para evitarse la humillación de ser esclavos. La esclavitud ofendía sus sentimientos, y es por eso que la esclavitud es mala" (ibíd.). La idea de que la esclavitud es mala porque hiere los sentimientos de la gente nos muestra todo lo que está mal con este modelo de lo que está mal: individualiza y psicologiza los males sociales. Ver la importante crítica de la confusión entre dolor e injusticia que hace Lauren Berlant en "The Subject of True Feeling: Pain, Privacy and Politics", en Sara Ahmed, Jane Kilby, Celia Lury, Maureen McNeil y Beverley Skeggs (eds.), *Transformations. Thinking Through Feminism*, Londres, Routledge, 2000, pp. 33-47; una versión ligeramente diferente de ese artículo se publicó, con el título "Dolor, privacía, política", en Lauren Berlant, *El corazón de la Nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo*, México, FCE, 2011. Ver también las conclusiones de Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, México, UNAM, 2015, donde ofrezco una reflexión acerca de la relación entre el daño y los males sociales. Nótese en particular que uno de los mayores problemas de esta confusión entre daño e injusticia es que da por supuesto que es posible acceder a los sentimientos de los perjudicados. Un modelo semejante invisibiliza toda forma de perjuicio que no vaya acompañada de un dolor consciente del que sea posible hablarles a otros.

20. Ver Rei Terada, *Feeling in Theory. Emotion after the "Death of the Subject"*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

21. Bruno S. Frey y Alois Stutzer, *Happiness and Economics*, op. cit., p. 7.

22. Richard Layard, *La felicidad*, op. cit.

23. La consecuencia de esto es que el momento de "crisis financiera" en que terminé de escribir este libro no habría de traer consigo una pérdida de interés pública o privada en el problema de la felicidad, sino en todo caso incrementar esta preocupación cultural (tal vez como un desasosiego en el deseo de alcanzar la buena vida por parte de aquellos que pudieran sentir que habían tenido y deberían seguir teniendo una buena vida).

24. Michael Argyle, *La psicología de la felicidad*, Madrid, Alianza, 1992.

25. Fritz Strack, Michael Argyle y Norbert Schwarz, "Introduction", en Fritz Strack, Michael Argyle y Norbert Schwarz (eds.), *Subjective Well-Being*, op. cit., p. 1.

26. Nikolas Rose, "Governing Advanced 'Liberal' Societies", en Andrew Barry, Thomas Osborne y Nikolas Rose (eds.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism and the Rationalities of Government*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 37-64.

27. Ver ppc.sas.upenn.edu.

28. Martin Seligman, *La auténtica felicidad*, op. cit., p. 11.

29. Prestemos atención, por ejemplo, al siguiente comentario extraído del libro de Fay Weldon sobre las mujeres y la felicidad: "La lucha por la igualdad de género es mala para la apariencia personal. No hace feliz a nadie, a menos que te agrade luchar por una justicia que la evolución no logró darnos. No hará más que acentuar tu quijada, arrugar tu ceño a tal punto que el bótox ya no podrá alisarlo, enturbiar tanto la tez de tu rostro que no habrá ninguna cantidad de *Beauty Flash* que lo limpie, y en general no te servirá de nada"; Fay Weldon, *What Makes Women Happy?*, Londres, Fourth Estates, 2006, p. 52. Weldon sostiene que la infelicidad nos hace vernos mal, y que la lucha por la igualdad causa infelicidad. Ser feliz es verse mejor. Para Weldon, la felicidad significa no pelear por la igualdad, para así ser más atractiva y conseguir mejores hombres. La felicidad se convierte en una técnica de autopromoción (descripta aquí como un entrenamiento evolutivo). Como señalo en el capítulo segundo de este libro, la investigación sobre las mujeres y la felicidad tiende a promover un regreso a formas de feminidad tradicionales. La felicidad aparece ligada a

la pasividad, lo que parecería contradecir las convencionales asociaciones de la felicidad con la actividad. En las conclusiones de este libro, analizaré la correlación entre felicidad y acción.

30. Bruce Heady y Alexander J. Wearing, "Subjective Well-Being: A Stocks and Flows Framework", en Fritz Strack, Michael Argyle y Norbert Schwarz (eds.), *Subjective Well-Being*, op. cit. p. 49.

31. Alan Carr, *Psicología positiva. La ciencia de la felicidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 23.

32. Ruut Veenhoven, "Questions on Happiness: Classical Topics, Modern Answers, Blindspots", en Fritz Starck, Michael Argyle y Norbert Schwarz (eds.), *Subjective Well-Being*, op. cit. p. 16.

33. Lauren Berlant, "Two Girls, Fat and Thin", en Stephen M. Barber y David L. Clark (eds.), *Regarding Sedgwick. Essays on Queer Culture and Critical Theory*, Nueva York, Routledge, 2002, p. 75.

34. Mihály Csíkszentmihályi, *Fluir (Flow). Una psicología de la felicidad*, Barcelona, Kairós, 1997, p. 15.

35. Richard Schoch, *The Secrets of Happiness*, op. cit.; Terry Eagleton, *El sentido de la vida*, Barcelona, Paidós, 2008.

36. Richard Schoch, *The Secrets of Happiness*, op. cit., p. 1.

37. Ver Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Buenos Aires, Del Nuevo Extremo, 2008, p. 287, 1178b. No quiero decir con esto que la noción aristotélica de *eudaimonia* pueda reducirse a esta crítica. Tan solo me interesa cuestionar el *gesto* de quienes idealizan la felicidad clásica por encima de la felicidad contemporánea. La extensa tradición que, en la línea de Aristóteles, concibe a la felicidad como virtud ofrece varias nociones alternativas de buena vida no necesariamente fundadas en un concepto tan exclusivo o particular de la vida. La obra de Alasdair MacIntyre, por ejemplo, describe la virtud como "una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes"; Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, p. 237. Véase también el prefacio de MacIntyre a la tradición revisada en *El concepto de inconsciente*, en el que, contra los modelos psicoanalíticos, elabora una defensa de la concepción aristotélica de una "vida teleológicamente estructurada". De hecho, sugiere que la crítica psicoanalítica de las neurosis es "no solo compatible con ella sino que necesita de esta

concepción de la prosperidad humana". Sin embargo, la subsecuente definición de la prosperidad humana por parte de MacIntyre como "la realización de potencialidades distintivas del hombre por medio de la actividad guiada por la razón" podría aún fundarse en un modelo exclusivo de aquello que significa una vida que vale la pena vivir; ver Alasdair MacIntyre, *El concepto de inconsciente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982. Agradezco a David Glover por sugerirme que haga esta aclaración.

38. Aristóteles afirma que el hombre "que practica la contemplación" necesita menos bienes externos que otros tipos de hombres virtuosos. Sostiene que los bienes externos pueden incluso ser un obstáculo para el filosofo especulativo en lo que concierne al trabajo intelectual, pero que resultan no obstante necesarios: "en cuanto es hombre y vive con muchos otros [...] necesitará de tales cosas para vivir como hombre"; Aristóteles, (*Ética Nicomáquea*, op. cit., p. 287, 1178b). Allí se cuela la economía política: la reproducción de la capacidad de vivir una buena vida del sujeto filósofo, quien a su vez debe mantenerse en su carácter de hombre, puede depender del trabajo de otras personas. Este trabajo sostendría al filósofo y por ende permanecería en el fondo, como una pieza de mobiliario. Véase mi lectura de Husserl, el trabajo de la filosofía y el "fondo" del trabajo doméstico en Sara Ahmed, *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*, Durham, Duke University Press, 2006.

39. Darrin M. McMahon, *Una historia de la felicidad*, op. cit.

40. Ver Lauren Berlant, "The Subject of True Feeling: Pain, Privacy and Politics", op. cit.; Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling. Affect, Performativity, Pedagogy*, Durham, Duke University Press, 2003; Ann Cvetkovich, *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*, Barcelona, Bellaterra, 2018; Teresa Brennan, *The Transmission of Affect*, Ithaca, Cornell University Press, 2004; Elspeth Probyn, *Blush: Faces of Shame*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2005; Sianne Ngai, *Ugly Feelings*, Cambridge, Harvard University Press, 2005; Sally Munt, *Queer Attachments. The Cultural Politics of Shame*, Aldershot, Ashgate, 2007; Heather Love, *Feeling Backward. The Politics of Loss in Queer History*, Cambridge, Harvard University Press, 2007; y Kathleen Woodward, *Statistical Panic. Cultural Politics and Poetics of the Emotions*, Durham, Duke University Press, 2009.

41. Sin embargo, en el contexto de los estudios culturales queer se advierte un giro que busca teorizar los afectos y las emociones positivas, como

puede verse en los trabajos que dedican al optimismo Laurent Berlant y Michael D. Snediker, como así también en la producción de José Esteban Muñoz acerca de la esperanza y la utopía. Véanse Lauren Berlant, "Cruel Optimism: On Marx, Loss and the Senses", en *New Formations*, n. 63, pp. 33-51; Laurent Berlant, *The Female Complaint. The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*, Durham, Duke University Press, 2008, p. 272; Michael D. Snediker, *Queer Optimism. Lyric Personhood and Other Felicitous Persuasions*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2009; y José Esteban Muñoz, "Cruising the Toilet: LeRoi Jones/Amiri Baraka, Radical Balck Traditions, and Queer Futurity", en *GLQ*, vol. 13, nº 2-3, pp. 353-67.

42. Debo reconocer aquí que en el rastreo de la palabra *felicidad* incorporo a veces el sentido de palabras traducidas de otros idiomas, entre los que se cuentan lenguas clásicas y modernas (como por ejemplo *eudaimonia*, *bonheur* y *Glück*). Sin duda en toda traducción se pierden algunas cosas, entre ellas la posibilidad de reconstruir las asociaciones específicas de cada una de estas palabras en sus respectivos contextos léxicos. Reconocer esta pérdida no supone, sin embargo, hacer imposible el acto de traducción. Al seguir el rastro de la felicidad en traducción, respeto una convención: acepto el modo en que otros han traducido distintas palabras de otras lenguas a esta palabra en particular.

43. Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*, Londres, Routledge, 2002, p. 15.

44. Ibíd., p. 17. A modo de ejemplo de esta distinción, Colebrook ofrece el nuevo concepto filosófico de felicidad de Nietzsche: "la felicidad es la capacidad o el poder de vivir la propia vida afirmando *de manera activa* la particularidad o especificidad del propio momento en la historia"; ibíd, p. 19. Sin embargo, es llamativo que este "nuevo concepto" no parezca demasiado distinto de los viejos conceptos de felicidad, muchos de los cuales se predican sobre la idea de la felicidad como una "actividad", tal como discuto en la conclusión de este libro. Tenemos mucho que aprender de esta herencia de lo viejo en el lenguaje de lo nuevo: en su rechazo a aprender de lo cotidiano la filosofía no está más allá del hábito, sino que tiene sus propios hábitos.

45. François Jullien, *Nutrir la vida*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 153. Ver también dos libros, ambos publicados originalmente en 2008, que ofrecen interesantes críticas a la noción de felicidad, si bien ninguno de los dos

proviene del ámbito específico de la filosofía –el primero se inscribe en la disciplina de la crítica literaria y el segundo en la sociología–: Eric G. Wilson, *Contra la felicidad. En defensa de la melancolía*, Madrid, Taurus, 2008, y Zygmunt Bauman, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, Buenos Aires, Paidós, 2009. Me pregunto, mientras escribo esto a principios de 2009, si acaso no estaremos asistiendo a un cambio de dirección en el giro hacia la felicidad, y si este giro logrará traducirse o no a la filosofía.

46. A lo largo de este libro incursionaré en el ámbito de la ética, sobre todo en el capítulo primero y en las conclusiones. No obstante, en materia de filosofía política resulta útil advertir que Giorgio Agamben otorga a la felicidad una función crucial en su definición de la naturaleza política del ser humano como "el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política"; *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 14. Al pensar la felicidad como aquello que está en juego, Agamben no convierte a la felicidad en un fin sino en una pregunta, una pregunta dolorosa incluso. La pregunta por lo humano se convierte en una pregunta por la felicidad, entendida como una pregunta acerca de cómo vivir, una pregunta acerca de cómo vivir bien.

47. Es obvio que en buena medida mi trabajo está influenciado por mi interés en el psicoanálisis, como se advierte en el vocabulario que empleo (desplazamiento, conversión, etc.). Sin embargo, este libro no elabora un psicoanálisis de la felicidad: mis preguntas no se plantean en el nivel del sujeto. Lo que me interesa es la distribución de la felicidad en los ámbitos psíquico y social, y para ello me sirvo de un marco teórico del que también forman parte la fenomenología, el marxismo, y las teorías feministas, antirracistas y queer. En todo caso, puede acusarse a este libro de una especie de empirismo desorganizado: me interesa describir la experiencia que tenemos del mundo en sus propias formas de emergencia. Por ende, no puedo implementar un sistema antes de llegar al objeto de la descripción sin que esto obstaculice la posibilidad misma de la descripción. El psicoanálisis me resulta demasiado exigente: es una escuela de pensamento de la que tomo elementos de manera ecléctica pero que nunca logro reproducir. Hay otras obras a las que los lectores interesados en un psicoanálisis de la felicidad pueden recurrir; pienso no solo en Sigmund Freud, *El malestar*

de la cultura, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, y Jacques Lacan, *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988,, sino también en la crítica de la felicidad que propone Slavoj Žižek en *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal, 2005, y en *En defensa de las causas perdidas*, Madrid, Akal, 2011, y Jonathan Lear en *Happiness, Death and the Remainder of Life*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, donde lee a Freud junto a Aristóteles.

48. Como señala Mark T. Conard en relación con la filosofía, "hay relativamente poca discusión acerca de la infelicidad, fuera de que es vista simplemente como el resultado de haber fallado en la búsqueda de alcanzar la felicidad"; "Mean Streets: Beatitude, Flourishing and Unhappiness", en Mark T. Conard (ed.), *The Philosophy of Martin Scorsese*, Lexington, University Press of Kentucky, 1980, p. 53. Existen desde luego excepciones. En *El sentido del mundo*, Jean-Luc Nancy ofrece un interesante análisis de la infelicidad que no parte de la felicidad como punto de referencia: "De la felicidad en tanto versión idílica del sentido –inmanencia del sentido descontado, simple denegación de la felicidad– no hay nada que decir"; Jean-Luc Nancy, *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La Marca, 2003, p. 209. Nancy no solo rechaza la sublimación que ofrece la idea de la felicidad sino que también da a entender que es la infelicidad la que "hace sentido". Para una breve discusión de la idea de suerte de Nancy, ver las conclusiones de este libro.

49. Es necesario reparar aquí en la relación que existe entre mi planteo y la tesis de Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, según la cual los períodos de felicidad son hojas en blanco en la historia, porque en ellos no hay antítesis, lo que parece implicar que la propia actividad de la historia depende de la infelicidad y la negación. Aquí escribo acerca de la historia de la felicidad como una palabra-concepto: la felicidad brinda un horizonte de pensamiento. La sobredeterminación de la felicidad como palabra-concepto no carece de relación con el modo en que la felicidad aparece y desaparece de la historia. Por mi parte, señalaría que la felicidad no es una hoja en blanco, o que ese blanco es una ilusión que preserva el poder regulativo de la concepción misma de felicidad. En otras palabras, ese ser "en blanco" de la felicidad no es señal de la ausencia de lucha o negatividad. Lo que ocurre, sencillamente, es que cuando se da la felicidad no logramos ver las señales de lucha y

negación. La felicidad solo aparece en blanco porque se nos ha enseñado a no prestar atención a lo que ocurre cuando las cosas "siguen su curso" y nosotros "seguimos nuestro camino". Este libro analiza qué es lo que ocultan las señales de que todo "sigue su curso", en particular las huellas del trabajo que crea esa impresión de página en blanco.

50. Todas estas definiciones han sido tomadas del *Oxford English Dictionary*. Todas las definiciones y referencias etimológicas que se encuentran en el transcurso de este libro provienen de la misma fuente.

51. Sara Ahmed, *Queer Phenomenology*, op. cit., p. 105.

1

OBJETOS FELICES

Decimos "me haces feliz". Y hay cosas que nos conmueven tanto que, al pensar en la felicidad, pensamos en ellas. Si bien solemos concebirla como un estado emocional, o una forma de conciencia que evalúa una situación de vida alcanzada en el transcurso del tiempo,[1] la felicidad también nos orienta hacia determinados objetos. Es la cuestión misma del "hacer" lo que nos orienta a ellos. Que esto o aquello tenga la capacidad de "hacernos felices" supone el reconocimiento de que la felicidad comienza en un lugar distinto del sujeto que puede utilizar esta palabra para describir una situación dada.

En el presente capítulo, me interesa pensar el modo en que determinados objetos se vuelven felices, como si la felicidad fuera algo que se sigue de la proximidad a ellos. La felicidad involucra las dimensiones del afecto (ser feliz es sentirse afectado por algo), la intencionalidad (ser feliz es ser feliz por algo) y la evaluación o el juicio (ser feliz por algo hace que ese algo sea bueno). De esta forma, la felicidad crea sus objetos y luego estos pasan de mano

en mano, acumulando valor afectivo positivo como bienes sociales.[2] Este capítulo habrá de prestar particular atención a la familia como objeto feliz, aquel hacia el cual se dirigen los buenos sentimientos y que ofrece un horizonte de experiencia compartido.

AFECTO, OBJETOS, INTENCIONALIDAD

No parto del supuesto de que haya algo llamado felicidad que tenga existencia separada o autonomía, como si esta denominación correspondiera a otro de los tantos objetos que existen en el mundo. Al contrario, parto del confuso registro de la experiencia, del despliegue de los cuerpos en los mundos y de lo que denomino "el drama de la contingencia"; es decir, de qué manera nos afecta aquello que aparece a nuestro alrededor. Resulta útil advertir que la etimología de la palabra "felicidad" en inglés, *happiness*, se relaciona de manera directa con la cuestión de la contingencia, en cuanto proviene de la palabra del inglés medio *hap*, que sugiere casualidad, azar, suerte o fortuna. La palabra *happy* [feliz, afortunado] en un principio significaba tener "buena fortuna", ser una persona con suerte.[3] Hoy este significado puede parecer arcaico: estamos acostumbrados a pensar en la felicidad como efecto de algo que se hace, una recompensa por el trabajo duro, y no como algo que "sencillamente" ocurre. Mihály Csíkszentmihályi, por ejemplo, afirma que "la felicidad no es algo que sucede. No es el resultado de la buena suerte o del azar. No es algo que pueda comprarse con dinero o con poder. No parece depender de los acontecimientos externos, sino más bien de cómo los interpretamos. De hecho, la felicidad es una condición vital que cada persona debe preparar, cultivar y defender individualmente".[4] No obstante, podríamos interpretar esta forma de concebir la felicidad como un mecanismo de defensa contra su carácter contingente. Aquí

quisiera regresar sobre el sentido original de la palabra felicidad [*happiness*], en la medida en que redirige nuestra atención hacia la "mundana" cuestión de las cosas que pasan [*happen*], hacia lo fortuito [*happenings*].

¿Cuál es la relación entre el "eso" que "pasa" y aquello que nos hace felices? El empirismo nos brinda un modo útil de plantear esta cuestión, dada su atención al problema del "qué es qué". Tomemos por caso la obra del filósofo empirista del siglo XVII John Locke, quien plantea que lo bueno es aquello que es "capaz de causar o de aumentar en nosotros el placer o disminuir el dolor".[5] Juzgamos que algo es bueno o malo según el modo en que nos afecta, ya sea que nos dé placer o dolor. Locke recurre al ejemplo de un hombre que ama las uvas. Afirma que "cuando en el otoño declara un hombre, al estarlas comiendo, o en la primavera, cuando no las hay, que *ama* las uvas, no hace sino decir que el sabor de las uvas lo deleita" (XX, §4). Cuando algo causa placer o deleite, lo damos por bueno. Para Locke, la felicidad es una forma de placer: "la mayor felicidad consiste en tener aquellas cosas que producen el mayor placer" (XXI, §55). En síntesis, es posible describir los objetos felices como aquellos que nos afectan de la mejor manera posible.

La felicidad nos pone así en contacto íntimo con las cosas. Podemos vernos felizmente afectados en el presente de un encuentro, y ese algo que nos afecta de manera positiva puede hacerlo aun sin necesidad de presentarse como objeto ante nuestra conciencia. Este verse felizmente afectado puede sobrevivir al continuo ir y venir de los objetos. Después de todo, Locke da cuenta de la naturaleza "estacional" del disfrute. Cuando no es temporada de uvas podemos recordar que nos resultaron deliciosas; también podemos anticipar el momento en que al fin habrán de estar en temporada, lo que significa que las uvas mantendrán su posición como objeto feliz aun en ausencia. No obstante, esto no supone que los objetos que recordamos

como felices permanezcan siempre en el mismo lugar. Locke advierte: "pero que sobrevenga alguna alteración en su salud o constitución que destruya el deleite de ese sabor, y entonces ya no podrá afirmar que ama las uvas" (XX, §4). Las transformaciones corporales pueden transformar también aquello que se experimenta como delicia. Nuestros cuerpos cambian a lo largo del tiempo, y el mundo que nos rodea crea en nosotros distintas impresiones.

No se trata de que las cosas buenas causen placer, sino de que la experiencia de placer es el modo en que, a lo largo del tiempo, algunas cosas se vuelven buenas para nosotros.[6] El argumento que Locke expone aquí es consistente con los modelos de la pasión en René Descartes y del afecto en Baruch de Spinoza: dejando de lado ciertas diferencias fundamentales en el modo en que cada uno de estos filósofos teorizan la relación mente-cuerpo, todos ellos nos enseñan de qué manera los objetos adquieren valor por medio del contacto con los cuerpos. Para Spinoza, "llamamos bueno o malo lo que es útil o perjudicial para la conservación de nuestro ser, esto es, lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar".[7] Si un objeto nos afecta de buena manera, con alegría, es bueno para nosotros.[8] Descartes sostiene que los objetos no excitan diversas pasiones porque sean diversos sino merced a los diversos modos en que pueden perjudicarnos o ayudarnos.[9] Que algo nos ayude o perjudique habrá de determinar cómo nos afecta. Según la lectura de Susan James, "las evaluaciones de bien y perjuicio contenidas en pasiones que se dirigen hacia los objetos fuera de la mente, por lo tanto, no están en el mundo esperando a ser leídas".[10]

Verse afectado por algo es evaluarlo. Las evaluaciones se expresan en los modos en que los cuerpos reaccionan hacia las cosas. Una fenomenología de la felicidad debería explorar de qué manera aguardamos aquellas cosas que nos producen deleite.[11] Según describe Edmund Husserl en el segundo volumen de *Ideas*, "en la alegría estamos

vueltos 'mentando' (con mención emotiva), en la manera del 'interés' emocional, al objeto de la alegría como tal".[12] Algunas cosas, podríamos decir, captan nuestra atención. Darles valor a las cosas supone organizar lo que es próximo a nosotros, generando lo que Husserl denominaría la "esfera cercana" o "esfera nuclear", entendida como ámbito de la acción práctica. Se trata de "una esfera de cosas que puedo alcanzar por medio de las cinestesias y que puedo experimentar de forma óptima a través del tacto, la vista, etc.".[13]

Acaso la felicidad desempeñe un papel fundamental en la conformación de nuestra esfera cercana, ese mundo que se organiza a nuestro alrededor como mundo de lo familiar. Los objetos que nos dan placer fijan residencia dentro de nuestro horizonte corporal. Llegamos a tener nuestros pareceres, que incluso pueden establecer *a qué nos parecemos*. Es posible reformular el horizonte corporal como un horizonte de gustos y pareceres. Tener "nuestros pareceres" significa que ciertas cosas se congregan a nuestro alrededor. Desde luego, también nos encontramos ante cosas nuevas. Estar más o menos abiertos a cosas nuevas es estar más o menos abiertos a su incorporación dentro de nuestra esfera cercana. Dicha incorporación puede estar sujeta a la condición de que aquello que nos encontramos resulte de nuestro gusto o parecer. De aquellas cosas que no se ajustan a nuestro parecer, nos alejamos. La lejanía contribuye a establecer los límites de nuestro horizonte; al rechazar la proximidad de ciertos objetos, definimos los lugares a los que sabemos que no deseamos ir y las cosas que no deseamos tener, tocar, degustar, oír, sentir, ver, todas esas cosas que no queremos mantener a nuestro alrededor.

Así, verse afectado "de buena manera" supone una orientación hacia determinado objeto como si este fuera bueno. Las orientaciones registran la proximidad de los objetos y organizan lo que está cerca del cuerpo. La felicidad

puede ser descripta como algo *intencional* en el sentido fenomenológico del término (es decir, dirigido hacia los objetos) y también como algo *afectivo* (que tiene contacto con los objetos). Podríamos unificar estas ideas diciendo que la felicidad es una orientación hacia los objetos con los que entramos en contacto. Conforme a los modos en que nos vemos afectados por ellos, nos acercamos y nos alejamos de dichos objetos. Nótese, en este sentido, la duplicación del afecto positivo en el ejemplo de Locke: *amamos* las uvas porque las encontramos *deliciosas*. Sostener que amamos lo que nos resulta delicioso no supone tanto decir que el deleite cause nuestro amor, o que la experiencia de deleite suponga una orientación de amor hacia el objeto, sino más bien que la experiencia del amor se ocupa de registrar qué nos produce deleite.

Caracterizar la felicidad como un fenómeno intencional no significa que siempre exista una correspondencia sencilla entre los objetos y las sensaciones. Robin Barrow acierta al señalar que la felicidad no "tiene un objeto", como sí lo tienen otras emociones.[14] Volvamos por un momento al hombre de Locke que ama las uvas. Entendemos a las uvas como algo que podemos consumir, que pueden ser saboreadas y "tienen" un sabor, aun cuando no podamos saber si tienen el mismo sabor en mi boca que en la del lector. El placer que evocan las uvas es el placer de comerlas. Pero el placer no solo se dirige hacia aquellos objetos que pueden ser degustados, que entran en una proximidad sensorial con el cuerpo a la manera de un encuentro carnal. Como he señalado, podemos recobrar el placer de comer uvas bajo la forma del recuerdo; en tal caso, puede bastarnos con pensar en las uvas, a la manera de un pensamiento que es también una sensación, aun cuando no exista de momento la posibilidad de comer uvas. Podemos recordar el placer de experimentar placer, aun cuando estos placeres no involucren exactamente la misma sensación y las impresiones de la memoria no sean

tan vívidas como la experiencia directa.[15] Esto quiere decir que incluso cuando el objeto de placer está ante nosotros, el placer que nos produce crea *otro* objeto. La creatividad de la emoción surge no solo en ausencia del objeto.

Las cosas nos conmueven. Cuando nos conmovemos, hacemos cosas. Un objeto puede volverse afectivo en virtud de su ubicación (el objeto puede estar *aquí*, que es *donde* experimento tal o cual afecto) o del carácter oportuno de su aparición (el objeto puede estar *ahora*, que es *cuando* experimento tal o cual afecto). Experimentar un objeto en términos afectivos o sensoriales supone dirigirse no solo hacia un objeto sino también hacia aquello que lo rodea, entre lo que se cuenta también lo que está detrás de dicho objeto, es decir, las condiciones de su aparición. Lo que está en torno a un objeto también puede resultar feliz: si uno recibe algo delicioso en determinado lugar, ese lugar se inviste de felicidad, como si fuera la "cosa" hacia la que se dirige la emoción positiva. O, si lo recibimos de alguien que amamos, el objeto mismo adquiere mayor valor afectivo, ya que al verlo pensamos en la persona que nos ha hecho el obsequio. Si algo es cercano a un objeto feliz, puede resultar feliz por asociación.

La felicidad puede crear objetos por proximidad, pero no solo tiene que ver con objetos ni se dirige exclusivamente hacia objetos dados ante la conciencia. Probablemente todos hayamos experimentado alguna vez lo que quisiera llamar "felicidad sin atribución". En tales circunstancias nos sentimos felices sin saber por qué, y esta sensación puede resultar contagiosa, como una suerte de desborde que excede todo aquello que sale a nuestro encuentro. Pero el sentimiento no flota libremente; al sentirnos felices, dirigimos esa sensación a lo próximo, por ejemplo sonriéndole a la persona que pasa a nuestro lado.[16] La felicidad también puede alzar o elevar un objeto cercano y hacerlo feliz, lo que no supone decir que la sensación habrá de sobrevivir al encuentro con cualquier cosa. Siempre me ha

llamado la atención el hecho de que cuando nos volvemos conscientes de ser felices –es decir, cuando el sentimiento se convierte en un objeto de pensamiento–, la felicidad tiende a desvanecerse o cargarse de ansiedad. La felicidad puede llegar en un determinado momento y esfumarse apenas se la reconoce como tal.[17] Como sensación, resulta muy precaria, y se ve fácilmente desplazada no solo por otras sensaciones sino incluso por la propia felicidad, en virtud de los modos de su aparición.

Creo que esto se debe a que la felicidad supone un tipo de intencionalidad específico, al que denominaría "orientado a los fines". No es solo que podamos sentirnos felices *por* algo, como una sensación presente, sino que algunas cosas se vuelven felices *para nosotros*, en la medida en que imaginamos que habrán de traernos felicidad *a nosotros*. A menudo, la felicidad se describe como aquello a lo que aspiramos, como una meta o incluso un fin en sí mismo. En términos clásicos, se considera a la felicidad mucho más un fin que un medio.[18] En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles describe la felicidad como el supremo bien, "aquello a lo que todas las cosas tienden".[19] La felicidad es aquello que "siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa" (1097b). Como explica Anthony Kenny, para Aristóteles la felicidad "no es solo un fin, sino un fin perfecto".[20] El fin perfecto es el fin de todos los fines, el bien que es siempre bueno en sí.

No hace falta dar por válido el argumento de que la felicidad sea el fin perfecto para entender las consecuencias de lo que significa pensar a la felicidad en tales términos. Si la felicidad es el fin de todos los fines, todas las demás cosas (incluyendo los demás bienes) se convierten en medios para la felicidad.[21] Al decir de Aristóteles, elegimos las demás cosas "también por causa de la felicidad, por suponer que vamos a ser felices por su causa" (1097b). El Estagirita no se refiere aquí a las cosas materiales o a los objetos físicos, sino que diferencia entre dos tipos

distintos de bienes: bienes útiles y bienes por sí mismos (1096b). De esta forma, elegimos el honor, el placer y la inteligencia "por causa de la felicidad", por ser bienes útiles para alcanzarla, y para la concreción de la posibilidad de llevar una vida buena o virtuosa.

Si pensamos los bienes útiles como objetos de felicidad, de ello se siguen importantes consecuencias.[22] Las cosas resultan buenas, o adquieren su valor como bienes, en la medida en que apuntan hacia la felicidad. Los objetos se convierten en "medios para la felicidad". O podríamos decir que se convierten en indicadores de felicidad, como si siguiendo su guía uno fuera a encontrarla. Si los objetos brindan los medios para hacernos felices, cuando nos dirigimos hacia tal o cual objeto en realidad apuntamos hacia otro lugar: hacia una felicidad que supuestamente habrá de seguirse de ellos. La temporalidad de esta relación es una cuestión relevante. La felicidad es aquello que viene después; por ende, se dirige hacia ciertos objetos que apuntan en dirección a otra cosa que aún no está presente. Cuando vamos detrás de las cosas, procuramos la felicidad, como si esta fuera aquello que obtendríamos al alcanzar ciertos puntos.

PROMESAS

La vida de cualquier persona está íntimamente ligada a los objetos. Podríamos decir que nuestra biografía es el relato de nuestros gustos y antipatías. Para Locke, la diversidad humana está dada porque "cada uno pone su felicidad en cosas diferentes".[23] La libertad se convierte así en la libertad de ser felices con cosas distintas.[24] El hecho de que sean distintas las cosas que nos hacen felices supone que las distintas cosas nos afectan de distintas maneras.

¿Es esto tan sencillo como afirmar que somos felices con distintas cosas? Al pensar la felicidad como algo que

implica una intencionalidad orientada a los fines, la suponemos asociada a algunas cosas más que a otras. Llegamos a determinadas cosas *porque* estas apuntan hacia la felicidad, llegamos a ellas como medios para ese fin. ¿Cómo sabemos cuáles son las cosas que apuntan hacia la felicidad? El hecho mismo de que sean capaces de indicarnos el camino sugiere que los objetos poseen asociaciones afectivas anteriores incluso a nuestro encuentro con ellos. Un objeto puede apuntar hacia la felicidad sin necesidad de habernos afectado de buena manera.

Incluso es posible que la evocación de un objeto resulte placentera antes de que tengamos oportunidad de experimentarlo en esos términos: después de todo, la imaginación humana y el mundo social tienen el poder de dotar de vida afectiva a cosas que aún no han salido a nuestro encuentro. Las cosas podrían tener cierta vida afectiva como resultado de un afecto dado o conferido, como si se tratara de regalos que han quedado desperdigados por el mundo. Incluso es posible que un objeto se dé solo en la medida en que se supone que tiene una determinada cualidad afectiva, por ejemplo, como si darle *x* a alguien fuera darle felicidad.

Podríamos suponer que la relación entre objeto y sentimiento implica causalidad, como si fuera el objeto quien causa el sentimiento. Un objeto feliz sería aquel que causara nuestra felicidad. Friedrich Nietzsche señala que la atribución causal tiene carácter retrospectivo.[25] Yo podría suponer, por ejemplo, que la experiencia de dolor es causada por el clavo que está en el suelo cerca de mi pie. Pero solo he llegado a advertir la presencia del clavo debido a que he experimentado un afecto. El objeto que produce la sensación se retrasa respecto del sentimiento. Dicho retraso no es solo temporal, sino que además involucra formas activas de mediación. Buscamos ese objeto o, de acuerdo a la descripción de Nietzsche, “se busca una causa por la cual nos sentimos de este o del otro modo, en

personas, hechos, etc.". La propia tendencia a atribuirle afecto a un objeto dependerá de cierta proximidad de asociación, conforme ciertas formas de proximidad dadas. Así, entendemos al objeto como la causa de un efecto (se advierte al clavo como causa-de-dolor, que no es el único modo en que podríamos entender al clavo). Acaso sea la proximidad lo único que sobreviva de un encuentro. En otras palabras, el hábito preserva la proximidad entre un objeto y un afecto.

Podemos distender este vínculo entre el objeto y el afecto por medio del reconocimiento de la forma de su vinculación. Por más que le atribuyamos ser su causa, el objeto no es meramente aquello que causa una sensación; se lo entiende como tal de manera retrospectiva. Y una vez que esto ocurre, basta con que pensemos en el clavo para experimentar un afecto de dolor, dado que la asociación entre el objeto y el afecto ya está dada. El objeto se convierte en una causa-de-sensación, y una vez que se convierte en causa-de-sensación, el objeto puede causar esa sensación, de manera tal que esta reafirme nuestra expectativa.[26] Así, la causalidad retrospectiva del afecto descripta por Nietzsche rápidamente se convierte en lo que podríamos llamar una *causalidad anticipatoria*. Esta nos permite anticiparnos a un afecto sin necesidad de que el mismo sea retrospectivo, en la medida en que los objetos pueden adquirir el valor de proximidades no necesariamente ligadas a nuestra propia experiencia. En lo que concierne a las causas-de-miedo, por ejemplo, se advierte a los niños que no se acerquen a determinados objetos mucho antes de que estos salgan a su encuentro. Percibimos ciertas cosas, más que otras, como "cosas-a-temer" en caso de proximidad, y este es exactamente el modo en que podemos entender la lógica anticipatoria del discurso del peligro desconocido.[27]

Del mismo modo podemos anticipar que un objeto habrá de causar felicidad antes de su llegada, lo que determina

que al entrar en nuestra esfera lo hará ya con un valor afectivo positivo. La proximidad entre un objeto y un sentimiento ordena el modo de darse del objeto. Los objetos pueden convertirse en "causas-de-felicidad" incluso antes de salir a nuestro encuentro.[28] Somos direccionados hacia aquellos objetos de los que se nos anticipa que causan la felicidad. En otras palabras, el juicio de que algunas cosas son buenas no solo antecede a nuestro encuentro con dichas cosas, sino que nos direcciona hacia ellas.

Por tanto, más que afirmar que lo bueno es aquello que es apto para causar placer, podríamos decir que aquello que es capaz de causar placer se juzga de antemano como bueno. Este argumento difiere de aquel con que Locke explica el amor a las uvas a causa de su delicioso sabor, ya que plantea que el juicio que afirma que ciertos objetos son "felices" preexiste a nuestro encuentro con ellos. A ciertos objetos se les atribuye ser causa de felicidad, lo que significa que circulan como bienes sociales incluso antes de que la suerte nos ponga ante ellos; esta situación acaso explique por qué llegamos a ponernos ante ellos en primer lugar.

Anticipamos que la felicidad habrá de derivarse de la proximidad con tal o cual objeto. La anticipación de aquello que el objeto habrá de darnos es también una expectativa respecto de lo que debería dársenos. Pero ¿cómo llegamos a esperar tanto? Después de todo, las expectativas pueden hacer que las cosas resulten decepcionantes. El hecho de que lleguemos a los objetos con cierta expectativa respecto de cómo habrán de afectarnos no puede sino afectar el modo en que nos afectan, aun en aquellos casos en que no consiguen estar a la altura de nuestras expectativas. La felicidad es una expectativa de algo que habrá de venir, y una expectativa que produce diferencias entre las cosas, sin importar si dichas cosas existen o no como objetos en el presente. A la niña, por ejemplo, se le puede decir que imagine la felicidad representándose ciertos eventos futuros, como por ejemplo el día de su boda, "el día más feliz de tu vida".

La propia expectativa de la felicidad nos brinda una imagen precisa del futuro. Es por ello que la felicidad brinda el marco emocional para las decepciones, aun sin necesidad de darse: basta con que esperemos la felicidad de "esto o aquello" para que podamos experimentar "esto o aquello" como objetos de decepción. Nuestras expectativas vienen de algún lugar. Pensar la genealogía de las expectativas implica también pensar acerca de la promesa y de cómo esta nos guía en determinada dirección, esa dirección de la que tanto esperamos. Podríamos decir que se promete la felicidad por medio de la proximidad a ciertos objetos. La palabra "objetos" hace referencia aquí no solo a cosas físicas o materiales, sino a lo que sea que imaginemos podría conducirnos hacia la felicidad, como por ejemplo valores, prácticas, estilos y aspiraciones. Hacer *x* o tener *x* podría ser lo que nos prometa felicidad. La promesa de la felicidad adopta la siguiente forma: si tienes esto o aquello, si haces esto o aquello, llegará la felicidad. En el *Crespúsculo de los ídolos*, Nietzsche afirma que esto que aquí denomino la promesa de la felicidad constituye la fórmula básica de toda religión y moral: "haz esto y aquello, no hagas esto. Y aquello – ¡así serás feliz!".[29]

La naturaleza promisoria de la felicidad supone que la felicidad nos aguarda, al menos si hacemos lo correcto.[30] Después de todo, prometer es convertir el futuro en un objeto, algo que es posible afirmar antes de que llegue. Hannah Arendt sostiene que "las promesas son el único modo que los hombres tienen de ordenar el futuro, haciéndolo previsible y fiable hasta el grado que sea humanamente posible".[31] ¿En qué pensamos cuando pensamos la promesa como situación? Pensamos en la promesa que una persona le hace a otra, bajo la forma "te prometo que...". Una promesa puede ser una declaración de voluntad, en la cual la persona que promete se compromete a hacer o no determinada cosa. Una promesa es una garantía, una declaración positiva que tiene la intención

de generar credibilidad y confianza en el cumplimiento de una expectativa. En *Cómo hacer cosas con palabras*, John L. Austin caracteriza los actos de habla que logran cumplir una acción como realizativos afortunados [*happy performatives*]. Según su teoría, para que una promesa sea afortunada debe haber buenas intenciones: quien hace la promesa debe tener la intención de mantenerla, a tal punto que la estructura de esa misma intención es condición de posibilidad de que la promesa prometa algo.[32] Que una promesa sea feliz o afortunada también puede depender de que se den las condiciones que le permitan a dicha persona mantenerla. Una promesa resulta afortunada en una situación en la que se cumple aquello que nos proponemos, y eso que nos proponemos nos lo proponemos para otra persona, aun si esa otra persona es mi propio yo concebido como beneficiario de la promesa. La promesa es también una formulación de deseo: que algo sea prometedor indica que algo bueno está por venir. De esta forma, recibir algo que se nos ha prometido es ya que suceda algo bueno, en la medida en que aquello que sucede viene a satisfacer una expectativa de lo que deberíamos recibir en virtud de la promesa realizada. Las promesas dan sustento a nuestras expectativas sobre el porvenir.

Pero esta descripción no agota el horizonte real de la promesa. En otras palabras, prometer no es siempre un acto de habla o algo que alguien le haga a otra persona. El acto de habla "te prometo" nos lleva a la expresión "la promesa de", en la cual la promesa es una impresión que se tiene de algo, como si fuera lo que habrá de darse si se da tal cosa. La cosa que promete (es decir, la idea que tenemos de que algo es prometedor) podría parecerse al amado que nos dice "prometo que" o "te lo prometo". De modo tal que si alguien que amo me promete algo, esa cosa pasa a encarnar la promesa del amor. El deslizamiento entre el "te prometo que" y "la promesa de" es el modo en que las promesas se distribuyen o se comparten. La

promesa de la felicidad es lo que hace que algunas cosas resulten prometedoras, como si participar de ellas fuera participar de la felicidad. Cuando algo promete felicidad, pasamos a considerarlo algo prometedor. Imaginamos que, al recibirlo, habrán de venir cosas buenas.

También podríamos decir que desear la felicidad es confiar en su promesa. Lauren Berlant afirma que imaginarse a los objetos como "racimos de promesas" no es más que otro modo de pensar el objeto de deseo.[33] ¿Se apiñan los objetos en torno a la promesa de la felicidad? Deseamos *x* porque *x* es deseable. La deseabilidad de *x* radica en que nos promete felicidad. Resulta importante señalar la naturaleza dual de este deseo: deseamos *x*, y deseamos *x* porque deseamos *y* (donde *y* es la felicidad). Por más que deseemos distintas cosas, tenemos en común el deseo de la felicidad: como señala Locke, "aun cuando todos los deseos de los hombres tienden hacia la felicidad, no todos se mueven por un mismo objeto".[34] La palabra felicidad reúne así distintos objetos y se convierte en un contenedor de la gran diversidad de estos objetos. Podemos especular que al tiempo que permite distintas formas de deseo, la felicidad se ocupa de contener dicha diversidad dentro de determinadas formas. Así, al ofrecer un contenedor que nos permite depositar nuestros deseos, la felicidad también podría contener dichos deseos.

Si la felicidad es algo que deseamos, entonces implica una relación muy cercana con lo que no es feliz, o simplemente con lo que no es. De allí que para Locke la causación de deleite (el objeto feliz) no sea una cuestión menor ni sencilla. Si la felicidad es algo que deseamos, entonces implica aquello que él denomina malestar. Experimentamos el malestar "con motivo de la ausencia de cualquier cosa cuya presencia [nos] causa goce y acarrea la idea de deleite" (XX, §6). Esto no solo supone que la felicidad causa malestar; insinúa que nada nos resulta bueno "hasta que nuestro deseo [...] provoca en nosotros un

malestar por su ausencia" (XXI, §35). Por ende, para Locke es el malestar lo que impulsa la acción humana, lo que da cuenta del tira y afloje de las emociones humanas. Si bien afirma que la felicidad es aquello que deseamos o procuramos como meta última de la acción humana, en realidad da a entender que el malestar es mucho más movilizador: "experimentar un leve ardor nos empuja con mayor violencia que las atracciones ofrecidas por mayores placeres en el futuro" (XXI, §34).[35]

El psicoanálisis, desde luego, nos ha enseñado mucho acerca de esta intimidad entre el deseo y la angustia: la orientación hacia el bien se convierte en una forma de presión en el contexto de un mundo en el cual el bien no agota el reino de lo posible. En *El malestar en la cultura*, Sigmund Freud sostiene que la felicidad "es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo –sin excepción– lo contrarían".[36] Dejando de lado cómo entendamos dicha oposición, podríamos decir que esta contingencia de la felicidad es también lo que la hace tan difícil de alcanzar. La felicidad no puede contrarrestar la fortuna de lo fortuito. La felicidad nos obliga a vivir con la contingencia de este mundo, aun cuando tengamos el propósito de hacer que la felicidad sea necesaria.

El deseo es aquello que nos promete algo, nos da energía, pero también aquello que falta, incluso en el momento mismo de su aparente realización.[37] No hay nada más aterrador que obtener lo que se quiere, porque en ese momento uno es puesto ante lo que quiere. Según Slavoj Žižek, este terror se debe a que "en realidad" uno no quiere lo que quiere; el filósofo sostiene que la felicidad es "inherentemente hipócrita", una forma de autoengaño.[38] Por mi parte, diría que conseguir lo que se quiere puede resultar aterrador debido a que eso que se quiere no es sencillamente un objeto que ya esté "listo" de antemano; es ese no-estar-listo lo que hace tan deseable al objeto deseado. No obtener lo que se quiere permite preservar la

felicidad de "eso" como fantasía, como si al fin pudiéramos alcanzarlo una vez que estemos preparados para ello.

El obstáculo al deseo desempeña así la función psíquica de preservar la fantasía de que obtener lo que queremos nos hará felices. El análisis que despliega Jacques Lacan del amor cortés demuestra de qué manera los obstáculos contribuyen a preservar la fantasía. Según su descripción, el amor cortés "es una manera muy refinada de suplir la ausencia de relación sexual fingiendo que somos nosotros los que la obstaculizamos".[39] El amor cortés pone en el lugar del amor un obstáculo, lo que viene a preservar la fantasía de que, si no se interpusiera tal obstáculo, tendríamos amor. Asimismo, son los obstáculos a la felicidad lo que le permite a esta sostenerse como promesa de la buena vida, como si fuese aquello que tendríamos de no interponerse estas cosas. Quizá sea posible reformular el obstáculo como objeto infeliz; al interponerse en nuestro camino, nos permite imaginar la felicidad como aquello que habría de ocurrir "del otro lado". El obstáculo también puede ser algo que falte. Como señala Jonathan Lear, "las personas tienden a fantasear que, de haber hecho tal o cual cosa que no han hecho, habrían sido felices", de manera tal que "la felicidad es eso *-sea lo que sea-* que hace que la vida resulte deseable y no le falte nada".[40]

De hecho, es probable que el poder de la promesa de la felicidad radique en el hecho de que no se la obtiene de aquellos objetos a los que se atribuye ser causas-de-felicidad.[41] El objeto feliz circula incluso en ausencia de la felicidad, cerrando cierta brecha; anticipamos que habrá de causar felicidad, y esto lo convierte en un pilar que sostiene la fantasía de que la felicidad sucedería si tan solo pudiéramos tener "eso". El objeto feliz, en otras palabras, es un sellador de grietas. En este sentido, la promesa del objeto va siempre un paso adelante de nosotros; ir detrás de la felicidad a menudo se describe en términos de camino (no es casual que hablemos de "la senda de la felicidad"), como

si el hecho de seguir el camino nos permitiera imaginar la posibilidad de alcanzar este punto.

La felicidad es así más cuestión de seguir que de encontrar. En los Estados Unidos, la búsqueda de la felicidad se plantea como un derecho constitucional, lo que la convierte en "lo que sea" que uno busque y por ende obtiene su efectividad del hecho de no darse nunca ni poder ser hallada. La promesa de la felicidad es la promesa de que los lineamientos que seguimos habrán de llevarnos hasta allí, en un contexto en el que ese "allí" adquiere su valor del mero hecho de no estar "aquí". Es por ello que la felicidad es fundamental para la energía o el "avance" del discurso narrativo.[42] La única manera de preservar la felicidad como promesa social es posponiéndola, de manera tal que imaginemos que esa felicidad prometida habrá de llegar en algún momento, para nosotros o para quienes vengan después. La felicidad es lo que hace que esperar sea soportable y deseable; cuanto más se espera, más se nos promete a cambio, mayor es nuestra expectativa de lo que habremos de obtener.

Un objeto feliz acumula valor positivo incluso en situaciones de infelicidad: podemos tolerar el desencanto si imaginamos que la promesa de la felicidad habrá de cumplirse para quienes nos sucederán.[43] Los padres soportan que la felicidad no cumpla su promesa depositando sus esperanzas en la felicidad de sus hijos. De esta forma, la felicidad implica un gesto de postergación, una postergación que se imagina al mismo tiempo como sacrificio y regalo: para algunos, la renuncia a la felicidad es todo lo que pueden dar. Recibir la felicidad supone por ende permanecer cerca de esta escena de renuncia.

BUENOS HÁBITOS

Los objetos no solo encarnan buenas sensaciones, sino también la buena vida. ¿Cómo se concibe la buena vida merced

a la proximidad a ciertos objetos? A la hora de evocar la situación de sentirse bien, Locke recurre a la sensación del gusto. Según su descripción, "así como el sabor placentero no depende de las cosas en sí mismas, sino de lo agradable que resulten a tal o cual paladar, habiendo en ello mucha variedad, así también la mayor felicidad consiste en tener aquellas cosas que producen el mayor placer".[44] Para él, la diferencia se sitúa en la boca. Tenemos distintos gustos porque tenemos paladares distintos.

Vemos entonces que el carácter aparentemente azaroso de la felicidad –la fortuna de lo fortuito– encuentra ciertas limitaciones.[45] No se trata de que los objetos felices aparezcan en cualquier parte. Después de todo, el gusto (que a mí o a otra persona nos guste esto o aquello) no es una mera cuestión de azar, sino un rasgo adquirido a lo largo del tiempo. Como bien demostró Pierre Bourdieu en su monumental *La distinción*, el gusto es un tipo de orientación corporal muy específica que se organiza a partir de lo que ya ha sido caracterizado como bueno o como un bien mayor. El gusto o las "preferencias manifestadas" son "la afirmación práctica de una diferencia inevitable", a tal punto que "la intolerancia estética tiene violencias terribles. La aversión por los estilos de vida diferentes es, sin lugar a dudas, una de las barreras más fuertes entre las clases".[46]

Aprendemos a diferenciar entre objetos elevados y bajos aprendiendo a discernir qué sabe bien y qué es desagradable: el deleite y el disgusto son orientaciones no solo corporales, sino también sociales. Cuando una persona dice "¿cómo puede gustarte eso?" formula su juicio contra otro como un rechazo a aceptar que a ella pudiera llegar a gustarle lo que le gusta al otro, y dando a entender que ese objeto en el que inviste su felicidad no es merecedor de ello. Esta diferenciación afectiva es la base de una economía esencialmente moral en la que, como bien ha mostrado Beverly Skeggs, las distinciones de mérito

constituyen también distinciones sociales de valor.[47] Lo que nos "gusta" revela si tenemos o no "buen gusto".

La idea de orientación significa que somos direccionados hacia una serie de objetos específicos a los que se ha atribuido de antemano la idea de deleite, de ser *aquellos de los que disfrutan quienes tienen buen gusto*. He planteado que los objetos que salen a nuestro encuentro no son neutrales: cuando ingresan en nuestra esfera traen ya determinado valor afectivo, lo que significa que han sido investidos de valor positivo o negativo. Tampoco los cuerpos salen a nuestro encuentro de manera neutral; la adquisición de tendencias es también una adquisición de orientaciones hacia algunas cosas (y no hacia otras) en función del bien. Así como no es sencillo encontrar objetos felices en cualquier parte, tampoco lo es habitar el cuerpo correcto. Adquirimos hábitos, es decir, formas del buen gusto que saben diferenciar los objetos en función de su valor afectivo y moral. Debemos trabajar sobre el cuerpo de manera tal que sus reacciones inmediatas, el modo en que sentimos el mundo y le damos sentido, nos lleven en la dirección "correcta".

En parte, la distinción entre buen y mal gusto, o incluso entre tener o no tener gusto, viene asegurada por la posición social del objeto. Tener buen gusto sería dirigirse hacia aquellas cosas a las que se ha atribuido ser buenas. Pero los buenos hábitos no se limitan al tipo de objetos de los que se disfruta, sino que también comprenden la naturaleza de la relación con los objetos. En su crítica a la estética kantiana, Bourdieu afirma que Kant reduce las formas sencillas de placer "a un placer de los sentidos", el "gusto de la lengua, del paladar y de la garganta". Los sentidos más bajos son bajos porque dependen del cuerpo, y el objeto es bajo si tiene un "encanto un poco demasiado insistente".[48] Por el contrario, el gusto puro se dirige de manera correcta hacia aquellas cosas que le permiten al sujeto liberarse de cualquier tipo de relación directa con

el objeto. Tener buenos hábitos es orientarse de la manera correcta hacia las cosas correctas (y no insistir en la proximidad a objetos que insisten en tener encanto): aquellas cosas que permiten sustentar cierta fantasía de trascendencia del dominio corporal. Así, trabajar sobre el cuerpo para tener las reacciones correctas permite la desaparición del cuerpo.

La "crítica vulgar" que Bourdieu plantea a la estética kantiana reformula la estética del gusto puro como una "ideología profesional de aquellos que gustan de denominarse 'creadores'". La estética del gusto puro transforma una ideología en un acto de creación. Norbert Elias describe la formación de buenos hábitos como un proceso de civilización de los afectos. El cuerpo civil adquiere su civilidad por medio de la limitación de los impulsos cargados de afecto.[49] La felicidad civilizada pertenece a la burguesía, cuya libertad es autonarrada como libertad de todo impulso o inclinación.[50]

Prestemos atención al film *Educando a Rita*, dirigido por Lewis Gilbert en 1983. Se trata de una película acerca de la educación como proceso de autotransformación. Por medio de un proceso de educación literaria, Susan, una muchacha de la clase obrera, se convierte en Rita (nombre que toma de Rita Mae Brown, autora del libro *Frutos de rubí*, que analizo más adelante). El relato dramatiza el modo en que convertirse en una persona civilizada no solo consiste en aprender a leer los libros correctos o apreciar los objetos indicados, sino también en desarrollar una relación distinta con estos objetos. Al principio, Rita aprende *cambiando unos afectos por otros*, aprendiendo a apreciar algunas cosas, o la diferencia entre literatura y novela popular. Pero, hacia el final de la película, se libera de todo tipo de afecto. Dice: "Piensas que no has hecho nada por mí. Piensas que terminé con un montón de citas y frases vacías. Bueno, está bien. Fue así. Pero no fuiste tú quien lo hizo. Yo tenía hambre de todo esto. No me

cuestionaba nada. Quería todo con tanta intensidad que no podía permitirme cuestionarlo. Te dije que era estúpida". Su hambre de conocimiento acerca de *x* se vuelve sintomática de su fracaso para trascender el *habitus* de clase obrera que hace deseable educarse en primer lugar.

Para convertirse en una persona educada, Rita debe librarse del hambre de cosas, de la insistencia y del deleite. Una vez libre, Rita puede elegir, y esta capacidad de decisión se manifiesta en tropos de indiferencia: "Podría ir a Francia. Podría ir a Londres. Podría quedarme aquí y seguir con mis estudios. Podría incluso quedarme aquí y tener un bebé. No sé. Tomaré una decisión. Elegiré". Volverse una persona civilizada convierte el lenguaje del "deber" en un lenguaje del "poder" y, con el tiempo, en el lenguaje de la voluntad y la decisión. Esto nos lleva a la fantasía según la cual el sujeto moral y de clase media es uno que carece de hábitos, que puede elegir, y elegirá, en cada situación según su propia voluntad, libre de toda inclinación.

La felicidad se convierte en un mandato moral, algo así como una voluntad de voluntad, por medio de la desaparición del hábito. El buen hábito, cuando aparece, desaparece como libertad. O podríamos decir que la libertad se convierte en hábito. Al pensar acerca de los hábitos de felicidad conviene prestar atención al modo en que Locke se apresura a tomar distancia de las consecuencias relativistas de su modelo de la diversidad de elecciones de objeto feliz. Plantea que, si bien somos libres de encontrar la felicidad a nuestra manera, sus caminos nos conducirán siempre hacia un bien mayor: "porque como ese es el propósito de un estado de felicidad, necesariamente tiene que convenir a los deseos de todos; de manera que, suponiendo que sus gustos fuesen tan distintos como lo son aquí, ese maná celeste halagará el paladar de todos".[51] De modo que, aunque es posible que hallemos agradables distintas cosas, tarde o temprano habremos de ser direccionados "en el sentido correcto" por la felicidad, entendida como aquello que

encuentra su realización en la delicia universal del maná que cae del cielo. Aunque sea posible hallar la felicidad en distintas cosas, esta se ocupará de guiarnos en la dirección correcta. Por ende, para Locke "los hombres pueden y deben entrenar el paladar" (XXI, §69). La idea de que los gustos sean corregibles da a entender que la felicidad tendría algo que ver con aprender a que los objetos nos afecten de la manera correcta. Así, la misma posibilidad de afectar nuestros afectos por medio de la acción, la voluntad o la razón se convierte en la base de un imperativo ético.

En este punto conviene regresar a Aristóteles, dado el énfasis que su ética pone en el hábito o la habituación. Como bien han señalado muchos especialistas, para el filósofo la felicidad no se reduce a una buena sensación, o lo que Deal W. Hudson llama el "buen sentir":[52] antes bien, la felicidad o *eudaimonia* hace referencia a "la buena vida" o vida virtuosa, entendida como logro o proyecto a largo plazo. Según Aristóteles, "casi todo el mundo está de acuerdo" respecto de que "vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz".[53] La felicidad depende de actividades que sean capaces de generar un "buen carácter" y, por lo tanto, depende de aquello que llama habituación, "el resultado de la realización reiterada de actos que tienen una característica similar o común".[54] La buena vida es una vida vivida del modo correcto, haciendo lo correcto, una y otra vez.

No obstante, los sentimientos desempeñan un papel crucial en el modelo de habituación de Aristóteles. El hombre bueno no solo tendrá los hábitos correctos sino que también sus sentimientos se orientarán en la dirección correcta: "no es bueno el que no se complace en las acciones buenas, y nadie llamará justo al que no se complace en la práctica de la justicia".[55] Para ser bueno es necesario sentir de manera correcta; como describe Julia Annas, el agente virtuoso "actuará de manera correcta y siempre tendrá la cantidad correcta del sentimiento apropiado, siendo esta una cantidad moderada".[56] El agente

virtuoso no solo sentirá placer y dolor según corresponda, en relación con los objetos correctos, sino que también habrá de experimentar la cantidad correcta de este sentimiento, siendo la cantidad correcta el justo "medio", lo que significa ni muy poco ni demasiado. Ser bueno depende entonces del modo en que se sientan los sentimientos: sentirlos "cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera en que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud".[57] El retrato que Aristóteles nos ofrece del hombre bueno, aquel que tiene carácter moral, es por tanto el retrato de un hombre sensible cuyos placeres son "los correctos", como podemos ver en el párrafo siguiente:

> El moderado ocupa el término medio entre estos dos extremos, porque no se complace en lo que más se complace el licencioso, sino que, más bien, le disgusta, ni se complace, en general, con lo que no debe, ni en nada con exceso, y cuando estas cosas faltan no se aflige ni las desea, o solo moderadamente, y no más de lo que debe o cuando no debe, ni, en general, ninguna de estas cosas; y cuantas cosas agradables conducen a la salud o al bienestar, las deseará con medida y como se debe, y lo mismo, las restantes cosas agradables que no impiden aquellos bienes o no son extrañas a lo noble o no exceden de sus recursos. Porque el que no tiene tal disposición ama más esos placeres que la dignidad, y el moderado no es así, sino que su guía es la recta razón. (1119a).

Una vida feliz, una buena vida, implica por tanto la regulación del deseo. No solo porque la felicidad sea aquello que se desea, sino porque se la concibe como aquello que se obtiene a cambio de desear de la manera correcta. Los sujetos buenos no experimentarán placer de los objetos impropios (estos les provocarán daño o indiferencia) y solo experimentarán cierta cantidad de placer de los objetos correctos. Aprendemos a experimentar algunas cosas

como placenteras -es decir, como buenas- en virtud de un proceso por el cual la experiencia misma se convierte en la verdad del objeto ("es bueno"), pero también del sujeto ("somos buenos"). No se trata solo de que el hábito preserve la asociación entre objetos y afectos; el hábito también nos permite adquirir buenos gustos. Una vez que la historia se convierte en una segunda naturaleza, el afecto parece obvio o incluso literal, como si se siguiera de manera directa de lo dado. Suponemos así que el objeto nos deleita porque "es" delicioso.

La literalidad del afecto se convierte en una literalidad de la economía moral: damos por sentado que algo habrá de sentirse bien porque es bueno, y que si lo sentimos bien, somos buenos. En otras palabras, cuando nos vemos afectados de buena manera por aquello a lo que se atribuye ser bueno, somos nosotros los que resultamos buenos, virtuosos y felices. La felicidad nos permite alinearnos con las cosas de la manera correcta. Como sugiere Jacques Lacan, "la experiencia moral como tal, a saber, la referencia a la sanción, coloca al hombre en cierta relación con su propia acción que no es sencillamente la de una ley articulada, sino también la de una dirección, una tendencia, en suma, un bien al que convoca, engendrando un ideal de conducta".[58] La felicidad nos dirige hacia el bien, al tiempo que crea la impresión de que es el bien el que nos dirige en dicha dirección.

FELICIDAD SOCIABLE

De esta forma, junto con su naturaleza promisoria, descubrimos que la felicidad guarda relación con el modo en que algunas cosas se convierten en bienes aun antes de que tengamos la fortuna de encontrarnos con ellas. Dirigirse hacia las cosas buenas es marchar en la dirección correcta. Y por ende es importante compartir esta dirección con otras

personas. El club de fans o los grupos de *hobbies* hacen explícito lo que está implícito en la vida social: *que tienden a gustarnos aquellas personas a las que les gustan las cosas que nos gustan*. Es por ello que el vínculo social siempre está ligado a los sentimientos. Si nos hacen felices los mismos objetos –o si investimos los mismos objetos con esa supuesta capacidad–, nos dirigimos o nos orientamos en un mismo sentido. Ser afectado de buen modo por objetos de antemano evaluados como buenos es una forma de pertenecer a una comunidad afectiva. Considerar a los mismos objetos como causa de la felicidad nos alinea con otros.

El papel del afecto como orientación común es claro en la filosofía clásica. En la *República* de Platón, por ejemplo, Sócrates pregunta: "¿No es entonces la comunidad de placer y dolor lo que une, a saber, cuando todos los ciudadanos se regocijan o se entristecen por los mismos casos de ganancias o de pérdidas?".[59] Pero no es necesario suponer que lo que tenemos en común sean los sentimientos en sí. Antes bien, el lazo social resulta vinculante en la medida en que dichos sentimientos se depositan en los mismos objetos, los que de esta forma acumulan valor como objetos felices e infelices. Un grupo puede converger a partir de la articulación de su amor o su odio por las mismas cosas, aun cuando no todas las personas que se identifican como parte de aquel sientan en efecto ese amor o ese odio.

En virtud de su circulación, los objetos felices acumulan valor afectivo y se convierten en signos de la buena vida. Pero ¿qué sucede en el transcurso de dicha circulación? ¿Cómo sostienen los objetos felices su promesa en ausencia de la llegada de la felicidad? Téngase en cuenta que la palabra *promesa* deriva del verbo latino *promittere*, que significa no solo "prometer, garantizar, predecir", sino también "dejar partir antes o enviar adelante, poner delante". La promesa de la felicidad tal vez sea aquello que la felicidad reenvía hacia adelante, que pasa hacia el futuro.

Cuando los objetos son prometedores, los hacemos circular. *Acaso prometer también sea hacer circular una promesa.*

¿Será la felicidad aquello que circula, eso que nos pasamos de mano en mano al transmitir su promesa? Si admitiéramos que la promesa de la felicidad implica la transmisión de la felicidad, esto podría sugerir también que la felicidad es contagiosa. De hecho, la concepción que David Hume formula de las emociones morales se funda en un modelo de felicidad por contagio.[60] Afirma que "otros participan del mismo humor y captan ese sentimiento por contagio o simpatía natural" y que la alegría es la más comunicativa de las emociones: "la llama se extiende por todo el círculo, y hasta los más taciturnos y tristones son a menudo contagiados por ella".[61] En los últimos años, varios investigadores han retomado esta idea de un carácter contagioso del afecto, basándose en particular en la psicología del afecto de Silvan Tomkins.[62] Según Anna Gibbs, para los cuerpos "es tan fácil contraer sentimientos como prenderse fuego: el afecto salta de un cuerpo a otro, evoca ternura, provoca vergüenza, despierta ira, excita el miedo; en síntesis, el afecto comunicable puede inflamar nervios y músculos en una conflagración de todo tipo de pasión concebible".[63]

Esta idea del carácter contagioso de los afectos resulta productiva en la medida en que, al demostrar cuánto nos vemos afectados por lo que nos rodea, nos permite cuestionar el modelo del afecto entendido como algo que procede "de adentro hacia afuera".[64] No obstante, hay que señalar que estas nociones de contagio piensan el afecto como algo que pasa de un cuerpo a otro de manera simple y sin perder su integridad. Cuando Sedgwick, por ejemplo, afirma que la vergüenza es contagiosa, da a entender que la proximidad a la vergüenza de otro nos produce vergüenza.[65] La implicación de este argumento es que al pasar de una persona a otra los afectos se mantienen inalterados: la vergüenza de alguien produce vergüenza

en otros, su felicidad crea felicidad en otros y así sucesivamente.[66] Esto me lleva a sospechar que acaso el concepto de contagio afectivo subestime el carácter contingente de los afectos (del que participa la fortuna de lo fortuito): verse afectado por alguien no consiste sencillamente en que un afecto pase o "salte" de su cuerpo al nuestro. El afecto se convierte en un objeto *solo bajo la contingencia del modo en que nos afecta*. Eso que pasa de una persona a otra tal vez las afecte de manera distinta.

Si retomando una expresión de David Hume es posible describir el contagio como una "simpatía natural", dicha simpatía consistiría en *reaccionar al sentimiento con un sentimiento similar*.[67] La empatía sería así *sentir de manera similar*. El modelo de contagio, que describe el proceso cuerpo-a-cuerpo por el cual nos vemos afectados por otro como la transmisión de un sentimiento similar, genera la idea de que dicho sentimiento similar es un sentimiento social. Sin embargo, este carácter social no determina el contenido definitivo del sentimiento. ¿Entonces, similar a qué, en definitiva, es ese sentimiento similar?

Podríamos tomar el ejemplo de la atmósfera. Es posible caracterizar una "atmósfera" como una sensación de lo que nos rodea, una sensación afectiva que puede resultar opaca o difusa, como un influjo a nuestro alrededor que no llega a manifestar una forma propia. Pero al mismo tiempo, al caracterizarlo como una atmósfera, *le damos a este influjo una forma determinada*. Podemos decir, por ejemplo, que una atmósfera era tensa, lo que significa que al entrar al lugar el cuerpo "captaba" la tensión y se ponía tenso, esto es, como una forma de influjo. Cuando las sensaciones se vuelven atmosféricas, basta con entrar a un lugar para contraerlas; o bien nos las podemos contagiar de una multitud, del cuerpo colectivo o incluso de la proximidad a una sola persona. Para volver a la felicidad, diríamos que ser empáticos con la felicidad de otro consiste en sentir felicidad. Si la felicidad fuese atmosférica, deberíamos vernos

felizmente afectados apenas ingresáramos a ese lugar en el que la felicidad se ha dado. Deberíamos sentirnos "elevados" de solo habitar eso que es compartido, esa sensación de sentirse bien o bienestar, por más difusa que sea.

¿Pero es este en verdad el modo en que se transmiten las emociones? Leamos detenidamente la oración con la que comienza el libro de Teresa Brennan, *The Transmission of Affect* [La transmisión del afecto]: "¿a quién no le ha ocurrido, al menos alguna vez, entrar a un lugar y 'sentir la atmósfera'?". A continuación, describe con gran belleza el modo en que la atmósfera "se introduce en el individuo" usando lo que he denominado un modelo "de afuera hacia adentro", modelo que proviene en buena medida de la historia intelectual de la psicología de masas y la sociología de la emoción.[68] No obstante, poco después formula una idea que supone un modelo distinto.[69] Brennan afirma que "si al entrar a un lugar siento ansiedad, esto habrá de influenciar lo que percibo o recibo por medio de una 'impresión' (palabra que significa lo que quiere decir)". Estoy de acuerdo con ella, la ansiedad es pegajosa: como el abrojo, tiende a adherirse a todo lo que se le acerque. O podríamos decir que la ansiedad nos da un determinado tipo de perspectiva respecto de todo lo que se aproxima. La ansiedad es, desde luego, un estado emocional entre otros. Pero entonces, si los cuerpos no arriban neutrales, si siempre estamos de un determinado estado de ánimo, entonces lo que habremos de recibir como impresión dependerá siempre de nuestra propia situación afectiva. Este segundo argumento parece plantear que la atmósfera no es algo que sencillamente esté "ahí afuera" y luego logre introducirse "adentro" nuestro, sino que el modo en que llegamos, en que entramos a este o aquel lugar, habrá de afectar las impresiones que recibimos de él. Recibir es un acto. Recibir una impresión es causar una impresión.

Es posible entonces que al entrar a un lugar "sintamos la atmósfera", pero en realidad aquello que sintamos

dependerá de la perspectiva que traigamos al llegar. O bien podríamos afirmar que toda atmósfera supone una perspectiva: siempre se la percibe desde una situación específica. El encuentro pedagógico, por ejemplo, está lleno de perspectivas. ¿Cuántas veces he creído que la clase estaba interesada o aburrida e interpreté la atmósfera de la situación como una de interés o aburrimiento (llegando a sentirme yo, incluso, interesada o aburrida), solo para descubrir, tiempo después, que mis estudiantes guardaban de esa misma situación un recuerdo completamente distinto? Leer la atmósfera de determinadas maneras puede ponernos tensos, lo que a su vez afecta lo que ocurre, el modo en que se suceden las cosas. El estado de ánimo con el que llegamos afecta lo que sucede, lo que no supone decir que siempre se mantenga el estado de ánimo original. A veces llego a un lugar con mucha ansiedad y todo lo que ocurre me produce aún más ansiedad, mientras que en otras oportunidades suceden cosas que la alivian, y que hacen que el espacio me resulte luminoso y lleno de energía. Dada la fortuna de lo fortuito, dada la contingencia, nunca sabemos qué habrá de pasar. No sabemos "exactamente" qué hace que las cosas sucedan de una manera u otra. Las situaciones resultan afectivas en virtud de la brecha entre las impresiones que tenemos de los demás y las impresiones que causamos en los demás, y todas estas impresiones, además, son ligeras y fluctuantes.

Pensemos también en las experiencias de alienación. He planteado que se atribuye la felicidad a ciertos objetos que circulan como bienes sociales; cuando estos objetos nos causan placer, estamos alineados, vamos en la dirección correcta. La alienación –sentirnos fuera de una comunidad afectiva– es aquello que nos sucede cuando no experimentamos placer ante la proximidad de esos objetos a los que se les atribuye ser buenos. La brecha entre el valor afectivo de un objeto y el modo en que lo experimentamos puede implicar todo un espectro de afectos,

que están direccionados por los modos de explicación que ofrezcamos para llenar esta brecha.

Podríamos sentirnos decepcionados. Y es posible experimentar la decepción como una brecha entre un ideal y la experiencia que nos empuja a la acción. Volvamos al ejemplo de la boda, el "día más feliz de nuestras vidas": ¿qué determina que se anticipe que ese día habrá de ser el día más feliz de nuestras vidas en el momento mismo en que ese día está ocurriendo? Incluso podríamos decir que el propio día llega debido a esta anticipación de la felicidad. Pero sin importar lo que ocurra durante ese día, cuando el día ocurre, debe producirse la felicidad. Como explica Arlie Russell Hochschild en su clásico *The Managed Heart*, si la novia no está feliz en el día de su boda o incluso se siente "deprimida y contrariada", podría decirse que experimenta un "afecto inapropiado", o que el día la está afectando de manera inapropiada.[70] Para salvar la situación, debe sentirse de la manera adecuada: "consciente de la brecha entre la sensación ideal y la sensación real que atraviesa, la novia se obliga a 'ser feliz'".

Esta capacidad de "salvar la situación" depende de que ella sea capaz de hacerse afectar de la manera adecuada, o al menos consiga persuadir a los demás de que esto es lo que está ocurriendo. Si se puede decir que "la novia se veía feliz", la expectativa de la felicidad se convierte en la felicidad de la expectativa. Corregir nuestros sentimientos es lograr desafectarnos de una afectación anterior: la novia se pone feliz impidiéndose estar triste. Desde luego, este ejemplo nos enseña que es posible no habitar por completo la propia felicidad, o incluso verse alienado de ella, si a pesar de nuestros esfuerzos el afecto anterior permanece vívido o el trabajo de forzarnos a sentir de una determinada manera nos produce cierto malestar. Dicho malestar puede persistir incluso dentro de la misma sensación de felicidad, bajo la forma de un malestar *con* esa felicidad en la que nos encontramos.

La experiencia de una brecha entre la promesa de la felicidad y el modo en que nos afectan los objetos que prometen felicidad no siempre conduce a correcciones que tiendan a subsanar la anomalía. La decepción puede también dar paso a un relato angustiado, de dudas sobre la propia persona (¿por qué esto no me hace feliz?, ¿qué está mal en mí?) o incluso de furia, en el que culpo por la decepción al objeto que supuestamente debería hacerme feliz. En estos casos, la ira se dirige contra ese objeto que no ha logrado cumplir su promesa, o se derrama hacia aquellas personas que nos han prometido la felicidad por medio de la elevación de determinadas cosas al nivel de bienes. La ira puede llenar la brecha entre la promesa de un sentimiento y su sensación efectiva. En momentos así, experimentamos cierto distanciamiento, nos volvemos personas extrañas o extranjeras al afecto.[71]

También podemos experimentar cierto distanciamiento respecto de algunas formas de la felicidad que nos parecen inapropiadas. Pensemos en la risa en un cine, por ejemplo. ¿Cuántas veces en las que esa risa se expresó en momentos que para nosotros estaban lejos de ser divertidos nos hundimos en la butaca con desesperación? Bueno, no siempre nos damos cuenta cuando quien la está pasando mal es otra persona. En tales ocasiones, podemos llegar a sentirnos incluso injustamente interpelados; nadie presta atención a los gestos de incomodidad y alienación, nada afecta la impresión colectiva causada por la risa. Un observador externo diría que el público encontró la película muy divertida, y que la risa se contagió a todos.

Este ejemplo nos recuerda que incluso en esas circunstancias en que parece que "la multitud" tuviera "una mente propia", ello no significa que quienes forman parte de ella experimenten la multitud de la misma forma. Si volvemos sobre la descripción clásica que ofrece la psicología de la multitud de Gustave Le Bon, resulta interesante advertir su énfasis en la importancia de la dirección:

"Al definir a las masas dijimos que una de sus características generales era la de una excesiva sugestionabilidad y hemos mostrado hasta qué punto las sugestiones son contagiosas en toda aglomeración humana; un hecho que explica la rápida orientación de los sentimientos de una masa en una dirección definida".[72] Nótese que con ello el autor no da a entender que los sentimientos se transmitan de manera simple; por el contrario, lo que se propaga son "sugestiones", que a su vez orientan los sentimientos en determinada dirección. Ya hemos visto que el sentimiento tiene direccionalidad o puede ser direccionado. Lo que llama la atención de este modelo es la suposición de que la multitud preexiste a esta dirección compartida (es la multitud la que se orienta) y es al mismo tiempo producto de dicha dirección (la orientación de la multitud es lo que organiza sus sentimientos).

No obstante, distintas experiencias de haber formado parte de una multitud nos enseñan que esto no necesariamente significa que todos los que forman parte de ella se orienten en el mismo sentido. Ya los primeros estudios empíricos sobre los medios de comunicación demostraron que en muchas ocasiones sentirse parte de una multitud implica una sensación de no participar del evento compartido, por ejemplo, de no poder "ver" aquello hacia lo cual se dirige la multitud.[73] Solo desde el punto de vista del observador externo, que "la" mira como si fuese un evento o espectáculo, puede llegar a parecer que la multitud tiene una mente propia. Desde esa perspectiva, los cuerpos extraños que no comparten la dirección afectiva del grupo sencillamente desaparecen. Ni siquiera es lícito suponer que aquellos que parecen orientarse "en la dirección correcta" sientan lo mismo respecto de esa dirección en la que se orientan.

Si bien no se propagan de manera lineal ni sencilla, los buenos y malos sentimientos pueden ser generadores. Cuando alguien se siente mal, tiene la capacidad de

desanimar a otras personas. Puede quejarse, preocuparse y transmitir su ansiedad o dolor, y también expresar su pesimismo acerca del futuro. Dichas expresiones pueden ser repetidas por otros, como una forma de respuesta, lo que a su vez afecta las impresiones que recibimos de ese espacio. Es posible incluso que la expresión de malos sentimientos se vuelva habitual en cierto momento o lugar, con el objeto de indicar la pertenencia a una comunidad afectiva. El uso de la queja como un modo de vinculación social sería un claro ejemplo de ello. También pueden afectarnos los buenos sentimientos: una persona que está "de buen humor" puede animar a otras. Sonreír, reírse y expresar cierto optimismo por lo que vendrá puede afectar a los demás. No se trata necesariamente de que el humor de una persona se contagie a otra, sino que la experiencia de hallarse junto a una persona que está de buen ánimo les confiere a los espacios compartidos cierta luminosidad, humor y energía, pudiendo convertirlos en objetos de felicidad, esas cosas hacia las cuales direccionamos nuestros buenos sentimientos.

Pero repito: los buenos sentimientos no solo producen buenos sentimientos. Se nos puede pedir que sonriamos para ocupar ciertos espacios como una forma de trabajo emocional, como señala Hochschild. En tales situaciones, la felicidad se convierte en una tecnología de autoproducción, lo que a su vez puede intensificar los malos sentimientos que nos vemos obligados a reprimir. Por otra parte, si una persona se siente mal y se encuentra con otra que intenta animarla, puede sentirse presionada o incluso penosamente forzada a "ponerse de buenas". Aunque sean generadores, los estados de ánimo felices resultan precarios. A veces lo que sale a nuestro encuentro no extiende nuestros buenos sentimientos, por lo que los perdemos y nos sentimos "desanimados". En estos momentos la desilusión se convierte fácilmente en ira: nos enojamos con el objeto no solo porque nos hiere sino porque además

nos quita nuestros buenos sentimientos.[74] La felicidad es precaria e incluso se corrompe porque no reside dentro de los objetos ni de los sujetos (como una forma de residencia positiva), sino que depende de la impresión causada por las cosas.

Es decir que la circulación de los objetos felices no necesariamente implica la transmisión del sentimiento de felicidad. Compartir objetos, o tener parte de los objetos, puede significar sencillamente que se *comparte una orientación hacia dichos objetos, entendidos como buenos*. Lo que pasa de mano en mano es la promesa del sentimiento, lo cual supone que los sentimientos van a la zaga de los objetos que supuestamente los contienen.[75] Los objetos, entendidos como lugares de tensión personal y social, están saturados de afectos. La transmisión de objetos felices puede ocasionar formas de antagonismo incluso entre quienes comparten la orientación hacia dichos objetos por considerarlos buenos.

Qué es lo que se transmite cuando los objetos felices pasan de mano en mano continúa siendo una pregunta abierta y empírica. Después de todo, la palabra "pasar" se emplea no solo para hacer referencia al proceso de envío o transmisión de una determinada cosa, sino también para el "proceso o hecho de cambiar de un estado a otro".[76] Al igual que en el juego del teléfono descompuesto, tal vez aquello que pasa de un cuerpo a otro sea afectivo en la medida en que desvía e incluso pervierte aquello que "transmite".[77] De hecho, para retomar las ideas de Le Bon, si lo que se transmite es la sugestión más que el sentimiento, entonces "lo que sucede" implica "transmitir la palabra". Si la palabra cambia a medida que va pasando –como bien sabemos que ocurre tanto en el chisme y el rumor como en la sugestión–, transmitir es pervertir.[78] Lo que me interesa aquí es el hecho de que los afectos implican perversión, y lo que cabría describir como puntos de conversión.

No insinúo meramente que los afectos se conviertan a medida que pasan de una persona a otra (por ejemplo, de buenos a malos sentimientos, o de excitación a ansiedad y similares), si bien tales conversiones ocurren. Antes bien, sostengo que los objetos se vuelven afectivos justamente como puntos de conversión. Los buenos y malos sentimientos se acumulan "en torno" a los objetos, de manera tal que dichos objetos se vuelven pegajosos. Los objetos resultan así ambivalentes en la conversión entre estados de ánimo negativos y positivos: los "objetos felices" pueden volverse "infelices" con el paso del tiempo, en la contingencia de lo fortuito, lo que no supone decir que su felicidad deje de persistir como impresión, disponible bajo la forma del recuerdo.[79] No sabemos de antemano qué formas habrán de adoptar estas conversiones afectivas. Una de mis principales preguntas en este libro es de qué manera ocurren dichas conversiones, y "quién" o "qué" convierte un mal sentimiento en uno bueno o viceversa. Podemos pensar la narración como una forma de conversión afectiva. Por medio del relato, no solo se distribuye la promesa de la felicidad, sino que también se la localiza. Por plantear una cuestión sencilla: son algunos cuerpos, más que otros, lo que habrán de cargar con la promesa de la felicidad.

FAMILIAS FELICES

He insinuado que la felicidad implica un modo de alinearse con los demás, o de marchar en la dirección correcta. Los puntos de alineamiento se convierten en puntos de felicidad. La familia, por ejemplo, es un objeto feliz, uno que vincula y es vinculante. Oímos el término "familias felices" y registramos la conexión de estas palabras con la familiaridad de su resonancia afectiva.[80] Familias felices: un juego de naipes,[81] el título de un libro infantil, un

discurso de gobierno, una promesa, un anhelo, un sueño, una aspiración. La familia feliz es tanto un mito de felicidad (acerca de dónde y cómo tiene lugar la felicidad) como un potente dispositivo legislativo, un modo de distribuir tiempo, energía y recursos. La familia es también un legado. Heredar la familia acaso signifique adquirir una orientación hacia algunas cosas y no otras como causa de la felicidad. En otras palabras, no es solo que los grupos se organicen en torno a los objetos felices; se nos pide que reproduzcamos lo que hemos heredado, dejándonos afectar de la misma forma por las mismas cosas.

La familia feliz es un objeto (algo que nos afecta, algo hacia lo cual somos direccionados) y además circula por medio de objetos. El álbum familiar vendría a ser uno de estos objetos: el retrato de la familia feliz es un modo en que la familia se produce como objeto feliz. Que estos objetos estén en exhibición, que se los haga visibles como fantasías de la buena vida, dependerá de que respondamos a esta dirección con un "sí", o incluso con gestos de amor, o considerando a estos objetos como parte de nuestro propio ámbito de intimidad predilecta. Para preservar la familia es necesario preservar ciertas cosas. Simone de Beauvoir afirma que "el ideal de felicidad siempre se materializó en la casa [...]. Entre sus muros la familia se convierte en una célula aislada y afirma su identidad más allá del paso de las generaciones; el pasado que se conserva en los muebles y los retratos de los antepasados anticipa un futuro sin riesgos".[82] La promesa de la familia se preserva por medio de la herencia de objetos, que permiten el ensamble de la familia.

Heredar la familia supone heredar la demanda de reproducir su forma. La familia también se convierte en un punto de presión, como algo necesario para llevar una vida buena o feliz, que a su vez es el modo en que alcanzamos cierta orientación hacia algunas cosas y no otras como buenas. Una novela que retrata con gran fidelidad

la presión de reproducir lo heredado es *Felicidad familiar*, de Laurie Colwin,[83] libro que podemos considerar parte del archivo feminista de la infelicidad que habré de analizar con más detenimiento en el próximo capítulo. La novela comienza con Polly, un ama de casa feliz, que es también buena hija y buena madre. Al principio, se siente "afortunada": tiene un buen marido (Henry), buenos hijos (Pete y Dee Dee) y una madre cariñosa y atenta (Wendy). Los valores compartidos y una orientación común hacia la propia familia mantienen a su familia unida: "Polly y Henry estaban tan compenetrados, coincidían tanto en sus opiniones sobre la vida, la familia y los hijos". El matrimonio aquí está relacionado con la reproducción de la familia como forma social: "El tipo de matrimonio que Polly conocía estaba basado en la familia, en la creación de la familia, en mantener a la familia unida, en eventos, circunstancias, ocasiones y celebraciones familiares". El objetivo de la familia es que la familia siga siendo el objetivo.

Lo que permite que la familia sea un objeto feliz es todo el trabajo que hay que hacer para mantenerla unida. Mantenerse unidos significa tener un lugar en la mesa, o bien ocuparlo de la misma forma: "nunca se había modificado nada en la mesa del desayuno dominical de los Solo-Miller. Comían en el comedor, abriendo las alas abatibles de la mesa". La mesa es un objeto feliz en sí misma, en la medida en que asegura la forma de la familia a lo largo del tiempo. Es lo que podríamos denominar un objeto de parentesco,[84] que da forma a la familia como conjunto social, en cuanto cosa tangible en torno a la cual dicha familia se reúne. La mesa es feliz cuando asegura este propósito.

Tal orientación hacia la familia hace que ciertos objetos resulten cercanos (mesas, fotografías y otros que aseguran la intimidad familiar), en cuanto objetos a través de los cuales se da la propia familia. Esto no significa que orientarse hacia la familia signifique habitar el mismo espacio. Después de todo, como bien sabemos por Locke,

los placeres pueden ser idiosincráticos: aun si aprendemos buenos hábitos, no a todas las personas les gustan las mismas cosas. Quienes se parecen a mí podrían encontrar deliciosas cosas que a mí no me agradan. La palabra *idiosincrático* supone una "peculiaridad de constitución o temperamento". Las familias tal vez nos den la sensación de estar "del mismo lado" o de tener "un lugar en la mesa" por medio de la conversión de la diferencia idiosincrática en un objeto feliz: amar "felizmente" significa conocer la peculiaridad de los gustos y antipatías de la persona amada. La creación de pequeñas diferencias puede tener un efecto vinculante. En otras palabras, podemos alcanzar un ámbito de intimidad preferencial haciéndonos íntimos de pareceres diferentes. El amor se convierte en una intimidad con aquello que le gusta a otra persona (más que sencillamente gustar de lo mismo), y se da sujeto a la condición de que dichos gustos no nos lleven fuera del horizonte compartido. La felicidad crea su propio horizonte.

La familia implica el conocimiento de lo peculiar, o la transformación de lo peculiar en hábito y ritual. Cuando hacemos café para la familia, sabemos exactamente cuánta azúcar poner en tal y cual taza. No saber ese "exactamente" a menudo es vivido como una falta de cuidado. Incluso si no experimentamos los mismos objetos como placenteros, compartir una familia significa compartir los objetos felices: tanto compartir el conocimiento de los objetos felices (aquello que hace felices a los demás) como distribuir dichos objetos de la manera correcta. En *Felicidad familiar* se describe la distribución de objetos felices como un ritual familiar: "No había necesidad de consultar el menú. Todos comían siempre lo mismo. A Andreya le trajeron un plato de verduras al vapor con mayonesa vegetal, a Polly y Wendy les sirvieron salmón, a Henry (hijo) el solomillo y a Henry Demarest, el especial". La familia se reproduce por medio de esta distribución afectiva entre las cosas.

Al vivir así, Polly no solo lleva la vida que sus padres quisieron para ella, sino también la misma que ellos vivieron: "Ella y Henry se propusieron replicar las comodidades y éxitos de la vida de sus padres. Polly nunca había sido tan feliz". Para Polly, la felicidad es lo que se sigue de seguir la vida de sus padres. Esto se presenta como un deber, como la forma de ser bueno: "Nadie le había pedido jamás a Polly que fuera excelente, o que hiciera cosas excelentes. Más bien, había sido alentada en esta dirección por Wendy [su madre] y ahora todos estaban acostumbrados a ella". A menudo se suele considerar que alentar es una acción generosa, algo así como un modo de vigorizar a alguien, de potenciar sus capacidades. Sin duda, alentar puede ser dar fuerzas. Pero también puede ser forzar. Cuando nos alientan a algo, esto puede significar que se nos direccione hacia lo que otra persona quiere. La generosidad del aliento puede ocultar el acto coercitivo del direccionamiento. Y una vez que hemos sido llevados hasta allí, es posible que nos cueste salir de ese lugar. Creo que no hay persona que no conozca esta sensación.

Prestemos atención ahora a la palabra *influjo*, que puede ser definida como "una incitación a la acción cuyo ejercicio puede ser invisible o insensible (o solo perceptible por sus efectos), de una persona o cosa sobre otra". Cuando decimos que una persona está bajo un influjo, esto significa que está siendo orientada en una u otra dirección sin ser capaz de advertir el punto de presión. En el caso de las prohibiciones no nos cuesta por lo general percibir el punto de presión, la hostilidad que supone la confrontación con lo que uno no es. No hay ninguna duda acerca del poder de los "no" –los "no hagas esto" o "no, eso está mal"– que podían ser articulados en nuestra infancia como respuesta a la desviación e incluso para anticiparse a ella (esos "no" "por si acaso" que prácticamente necesitaban del posterior acto de desviación para adquirir un sentido de justicia retrospectiva). El significado de ese

"no" era en parte un pedido de que dejáramos de hacer algo. Acaso nos cueste un poco más registrar los "sí" –esos "sí, sigue así" o "sí, lo estás haciendo bien"–, porque en apariencia estos solo vendrían a afirmar o respaldar lo que ya estamos haciendo.[85] Pensar la felicidad es pensar el papel de la afirmación. Afirmar no solo significa sostener o asegurar de manera positiva, sino también establecer, confirmar o ratificar. Percibimos afirmación cuando se nos da aliento positivo, lo que vendría a confirmar un cierto orden de cosas o a crear orden a partir de las cosas.

Nos afirmamos en la felicidad: seguimos la corriente y vamos con la corriente haciendo lo que hacemos, y haciéndolo bien. La felicidad significa aquí llevar cierto tipo de vida, una que alcanza ciertos puntos y que, al alcanzar esos puntos, crea felicidad para los demás. La familia es después de todo "el lugar donde" el niño se cultiva, donde el niño aprende los hábitos correctos que, a su vez, habrán de volver felices para ese niño a determinados objetos. En *Felicidad familiar*, los hijos "estaban siendo criados a la antigua, lo cual exigía que los padres les inculcasen toda clase de buenas costumbres". Si la paternidad consiste en orientar a los hijos en el sentido correcto, los hijos deben depositar sus anhelos de felicidad en las mismas cosas que sus padres. La familia se convierte en un objeto de felicidad si compartimos esta orientación.

La felicidad implica así la comodidad de la repetición, de seguir los lineamientos que ya han sido planteados. A juicio de Polly, este camino es el camino recto. La felicidad implica el trabajo de permanecer en el camino recto. Cuando Polly se desvía, su mundo se derrumba: pierde "su lugar en su matrimonio, su lugar en su familia, su lugar en ella misma". Cuando deja de orientarse hacia la "mesa familiar", se desorienta, pierde su lugar en el mundo. Al desviarse del camino de hacer felices a los demás, lo perturba todo, incluso causa perturbación. Ella misma se siente perturbada. Se convierte en una extraña al afecto.

Es extraña al afecto aquella persona que convierte en malos los buenos sentimientos, aquella que -por así decirlo- le "arruina" la felicidad a la familia.[86] Los tres capítulos que siguen habrán de explorar las familias felices desde el punto de vista de aquellas personas que son ajenas a su promesa de felicidad: las feministas aguafiestas, lxs queers infelices y los inmigrantes melancólicos.

---

1. Ruut Veenhoven, *Conditions of Happiness*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1984, pp. 22-23.

2. El presente capítulo ofrecerá una aproximación al pensamiento del afecto como algo "pegajoso". El afecto es aquello que pega una cosa con otra, que sustenta o preserva la conexión entre las ideas, los valores y los objetos. Mi argumento de que el afecto es una forma de cohesión se opone del que encontramos en la obra de Brian Massumi, quien sostiene que los afectos son autónomos y se diferencian de las emociones. Para Massumi, la emoción es una "intensidad caracterizada" o "un contenido subjetivo, la fijación sociolingüística de la cualidad de la experiencia que de ese momento en adelante se define como cosa personal", mientras que los afectos son "intensidad" sin caracterizar y más allá de todo relato; Brian Massumi, *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham, Duke University Press, 2002, p. 28. Por mi parte, creo que la distinción entre emoción y afecto constituye una descripción insuficiente del funcionamiento de las emociones, que *implican* forman de intensidad, orientación corporal y dirección que no se reducen a un mero "contenido subjetivo" o a la caracterización de dicha intensidad. Las emociones no son "pensamientos retrospectivos" sino que influyen sobre el modo en que los cuerpos transitan por los mundos que habitan. Creo además que las intensidades que Massumi describe como afecto también están "direccionadas", como así también "caracterizadas" o incluso "solidificadas": este direccionamiento no solo guarda relación con los sujetos y sus estados emocionales interiores, sino también con el modo en que las cosas de organizan *de determinada*

manera. Aunque sea posible separar una respuesta afectiva de la emoción a la que se atribuye (las sensaciones corporales de la emoción del miedo), eso no significa que vayan separadas en la práctica o en la vida cotidiana. Es posible distinguir el "afecto miedo" del reconocimiento autoconsciente de sentir miedo (el temblor de párpados que delata la presencia de un extraño, registrado como una perturbación por la piel antes que hayamos reconocido al extraño como tal). Sin embargo, esto no significa que el "afecto miedo" sea autónomo. Antes de que nos afecte, antes de que pase algo capaz de crear una impresión en la piel, las cosas ya están dispuestas para inclinarnos a que nos afecten más de determinadas maneras que de otras. Para entender el afecto necesitaríamos desarrollar una mejor comprensión de este "estar dispuestas" y del modo en que dicha disposición no siempre es la misma. Por ejemplo, es más probable que el temblor del párpado se convierta en una emoción a la que retrospectivamente reconocemos como miedo en lugares a los que ya se les ha conferido el valor afectivo de ser ámbitos de temer (por ejemplo, presuponemos de antemano que el "barrio peligroso" es un lugar de temer), o que esto le ocurra a alguien cuyo cuerpo tiene el recuerdo de otros temblores de párpado que se convirtieron en miedo. Para críticas similares de la idea de la autonomía del afecto, ver Clare Hemmings, "Invoking Affect: Cultural Theory and the Ontological Turn", *Cultural Studies*, vol. 19, nº 5, 2005, pp. 548-567; e Imogen Tyler, "Methodological Fatigue: The Politics of 'The Affective Turn'", *Feminist Media Studies*, vol. 8, nº 1, 2008, pp. 85-90. Para un un abordaje distinto de la diferencia entre afecto y emoción como "una diferencia modal de intensidad o grado, antes que una diferencia formal de cualidad o clase", ver Sianne Ngai, *Ugly Feelings*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.

3. En el caso del español, la etimología es similar aunque con matices. Mantiene los usos de la palabra latina *felicitas*, que significa "felicidad", pero conserva en ella las inflexiones de "buena suerte, buen destino, buena estrella", debido a que procede del adjetivo *felix*, que en la lengua de Roma, sociedad agrícola, significa "afortunado" pero también "fértil, próspero" y, por extensión, "favorecido por la suerte". [N. del T.]

4. Mihály Csíkszentmihályi, *Fluir (Flow). Una psicología de la felicidad*, op. cit., p. 13.

5. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1999, p. 210, XX, §2.

6. Para un análisis de la contingencia de las sensaciones, ver el capítulo primero de mi libro *La política cultural de las emociones*. El placer y el dolor pueden ser descriptos como sensaciones causadas por objetos (por ejemplo, la sensación de dolor en mi pie puede ser causada por un clavo), aunque como habré de sostener retomando los argumentos de Hume y Nietzsche, estas causalidades podrían implicar formas habituales de asociación que son no solo retrospectivas sino también anticipatorias. No obstante, aun cuando asumiéramos que las sensaciones son causadas por los objetos, sería lícito afirmar que las sensaciones pueden ser fácilmente separadas de otros aspectos de la experiencia humana. El placer ha sido entendido como un sentimiento complejo. David L. Perry lo describe como "una suerte de sentimiento" que tiene cualidades intencionales de tipo específico: recibimos placer de cosas que nos dan placer; David L. Perry, *The Concept of Pleasure*, op. cit., 1967, p. 98. Para J.C.B. Gosling, el placer "pertenece a la clase de cosas que modifican nuestra conciencia, como las sensaciones y los sentimientos"; J.C.B. Gosling, *Pleasure and Desire. The Case for Hedonism Reviewed*, Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 29. Resulta interesante que el filósofo que ofrece la definición más queer de placer que haya podido encontrar durante mi investigación para este libro sea aquel que suele ser mentado en términos bastante sombríos como un austero utilitarista: Jeremy Bentham. Él describe los placeres como "percepciones interesantes" y sostiene que "por la dirección de la inclinación de un hombre puede entenderse la propensión que tiene a esperar placer o dolor de ciertos objetos, antes que otros". A continuación, afirma que es posible decir que una persona tiene "tal o cual dirección" si "tiende a esperar más placer de una clase particular [de objetos] que de otra"; Jeremy Bentham, *Los principios de la moral y la legislación*, Buenos Aires, Claridad, 2008, p. 55. Para Bentham, el placer es una orientación corporal que revela una orientación social, la tendencia a tener cierta tendencia. La importancia de pensar la felicidad a partir de su contigüidad con las sensaciones de placer es que nos permite mantener nuestra atención en las dimensiones corporales de la felicidad. No quiero sacarle el cuerpo a la felicidad.

7. Baruch de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, FCE, 1977, p. 181.

8. Debo reconocer, no obstante, que para Spinoza verse afectado, incluso de manera gozosa, es una forma de pasividad, en la cual la idea que

se forma resulta inadecuada o confusa. Un afecto "es una pasión" que entonces "deja de ser una pasión, tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta" (ibíd., p. 246). Por consiguiente, el filósofo se impone la tarea ética de liberarse de "la servidumbre" de las pasiones por medio de la razón: "En la vida es, pues, ante todo útil perfeccionar, cuanto podamos, el entendimiento o la razón, y en esto solo consiste la suma felicidad o beatitud del hombre". La beatitud consistiría en tener ideas adecuadas, o ser la causa de las propias ideas, estado "que le lleva a concebirse a sí mismo y concebir todas las cosas que puedan caer bajo su entendimiento, adecuadamente" (ibíd., p. 233). Para una discusión más extensa sobre Spinoza (o, para ser más precisa, sobre la lectura que Deleuze hace de Spinoza), que hace foco en la distinción pasivo/activo, ver las conclusiones a este libro.

9. René Descartes, *Las pasiones del alma*, Buenos Aires, Aguilar, 1980, p. 125, art. 52.

10. Susan James, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth Century Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 103.

11. Este libro recurre a la fenomenología, pero no diría que ofrece una fenomenología de la felicidad, ya que sus principales puntos de referencia se sitúan por fuera de esta tradición intelectual. En todo caso, si ofrece algo así como una fenomenología de la felicidad, sería más bien una fenomenología queer. Probablemente la escritura de una fenomenología de la felicidad sea aún una tarea pendiente, si bien desde luego existe una abundante producción acerca de la fenomenología y la emoción en términos más generales. Un ejemplo clásico de ello sería Jean-Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza, 2005; para más referencias, ver también Robert Solomon, "Emotions in Phenomenology and Existentialism", en Hubert L. Dreyfus y Mark A. Wrathall (eds.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Cambridge, Blackwell, 2006, pp. 291-309. Esta fenomenología de la felicidad podría retomar la obra tardía de Husserl, en particular sus nociones respecto del cuerpo vivo (*Leib*), el afecto, el valor y el mundo de la vida, es decir, lo que suele ser considerado el giro dentro de su obra de una fenomelogía estática a otra de tipo genética y luego generativa; ver Evan Thompson, *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, pp.

28-36. Es preciso señalar aquí que la filosofía de Husserl ofrece un modelo de afecto y valor bastante distinto del que encontramos en la psicología empirista de Locke, en la que "verse afectado" es dar valor a las cosas. Henning Peucker afirma que Husserl se mostraría crítico ante cualquier sentimentalismo que describiera los sentimientos como algo que "confiriese a las cosas propiedades de valor específicas"; Henning Peucker, "Husserl's Critique of Kant's Ethics", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 45, nº 2, 2007, p. 312. En este artículo, Peucker se ocupa de demostrar que la filosofía de Husserl supone una crítica al supuesto kantiano de que todo sentimiento moral es patológico. Según él, Husserl media entre Kant y los sentimentalistas, planteando que las cosas ya poseen propiedades de valor: "el ego se ve así afectado por objetos con propiedades de valor" (ibíd., p. 316).

12. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, vol. 2, México, FCE, 2005, p. 13.

13. Edmund Husserl, "The World of the Living Present and the Constitution of the Surrounding World That Is Outside the Flesh", en Leonard Lawlor y Bettina Bergo (eds.), *Husserl at the Limits of Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2002, pp. 149-150.

14. Robin Barrow, *Happiness*, Oxford, Martin Robertson, 1980. Ver también David L. Perry, *The Concept of Pleasure*, op. cit.

15. En el marco de la discusión acerca de la relación entre las ideas y las impresiones dentro de su *Tratado de la naturaleza humana*, David Hume plantea que las impresiones son más vívidas. Describe a la memoria y la imaginación como aquellas facultades por medio de las cuales "repetimos nuestras impresiones", y en las que participa la conexión o asociación entre las distintas ideas bajo las formas de la contigüidad y la semejanza; ver David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editorial Nacional, 1977, pp. 87-94, 96. Ver el estupendo análisis que hace Gilles Deleuze de este tema en *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 2007. Adviértase asimismo hasta qué punto la preocupación freudiana por el desplazamiento y la condensación, como así también el interés de Lacan por la metáfora y la metonimia, guardan relación con el asociacionismo de Hume. De hecho, el empirismo inglés y el psicoanálisis podrían ser pensados como aliados muy productivos.

16. En la segunda sección del capítulo quinto de este libro el lector podrá

encontrar un desarrollo más elaborado de este argumento, con relación a la irritabilidad y el entusiasmo.

17. La naturaleza precaria del sentimiento de felicidad ha sido muy bien descripta por John Stuart Mill en su máxima muchas veces citada "pregúntate si eres feliz y dejarás de serlo"; ver John Stuart Mill, *Autobiografía*, Madrid, Alianza, 2008. Es la propia infelicidad de Mill la que lo lleva al reconocimiento de esta precariedad, a la que también describe como una desilusión con el utilitarismo y cierta conciencia de que es preciso que "el propósito de la vida" sea "algún fin externo a la felicidad". Para una discusión acerca del carácter precario de la felicidad, ver también la nota 33 a las conclusiones de este libro.

18. Si bien suele presentarse a la filosofía clásica y el utilitarismo como tradiciones muy distintas, lo cierto es que comparten una concepción teleológica de la felicidad. Para Aristóteles, la felicidad es el fin de los individuos, aquello que define el significado de llevar una vida virtuosa. Para los utilitaristas, la felicidad es el fin del gobierno, aquello que define el significado de la mejor sociedad posible.

19. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, op. cit., p. 19, 1094a.

20. Anthony Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 16.

21. Este convertir "todas las demás cosas" en "medios para la felicidad" del modelo teleológico encuentra su formulación explícita en el utilitarismo de John Stuart Mill. En sus propias palabras, "la doctrina utilitarista mantiene que la felicidad es deseable, y además la única cosa deseable, como fin, siendo todas las demás cosas solo deseables en cuanto medios para tal fin"; John Stuart Mill, *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 2002, p. 94. Si bien existe considerable trabajo académico sobre la significación de la felicidad como *telos* o fin, se ha prestado mucha menos atención a lo que esto significa para "todas las demás cosas"; es decir, a qué significa que los demás bienes *sean bienes justamente en virtud de ser medios para alcanzar el fin de la felicidad*.

22. No busco insinuar aquí que en Aristóteles la felicidad tenga carácter instrumental. Para él, la felicidad no es un fin en el sentido de algo impuesto desde el exterior que venga a gobernar la emergencia de la vida. Antes bien, alcanzar la felicidad sería actualizar el propio potencial: el hombre feliz es aquel que alcanza su forma ideal, que florece en un sentido tanto biológico

como ético. Lo que sí me interesa plantear es que, si se entiende la felicidad de manera orgánica como el fin de la vida, todas las demás cosas se convierten en instrumentos para alcanzarla y actualizar así el propio potencial. Sería útil analizar con mayor detenimiento la relación entre la teoleología del modelo biológico de Aristóteles y la de su modelo de felicidad. Para algunas observaciones pertinentes sobre esta cuestión, ver Douglas F. Challenger, *Durkheim through the Lens of Aristotle. Durkheimian, Postmodernist, and Communitarian Responses to the Enlightenment*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1994, pp. 75-76, y Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Nueva York, Oxford University Press, 1993, p. 139.

23. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, op. cit. p. 249, XXI, §54.

24. A lo largo de este libro indagaré la relación entre la libertad y la felicidad y, en particular, de qué manera la libertad de ser feliz es una fantasía de libertad detrás de la cual se oculta el hecho de que la felicidad nos direcciona hacia determinadas elecciones de vida y no otras. En la sección final del capítulo quinto, exploro una libertad alternativa: la libertad de ser infeliz.

25. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2000, pp. 371-372. Nietzsche retoma aquí a Hume, quien sostiene que el pensamiento causal es en sí mismo una forma de hábito: "esta transición del pensamiento de la causa al efecto no procede de la razón. Tiene su origen exclusivamente en la costumbre y en la experiencia"; David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1988, p. 77. Me sentiría inclinada a agregar que existe además una relación entre la atribución de causalidad y la identificación. Mi hermana y yo siempre discutimos acerca de las causas de los accidentes de tránsito; ella dice que son causados por las personas que conducen despacio, lo que genera impaciencia en quienes conducen rápido, y yo, por mi parte, sostengo que los accidentes son causados por quienes conducen rápido, debido a su impaciencia. Se advierte con ello que atribuimos la causa en relación al modo en que nos identificamos como conductoras (mi hermana se considera una conductora rápida, mientras que yo me considero lenta), lo que a su vez nos lleva a establecernos como ocupantes de la esfera de la normalidad o la neutralidad; yo pienso que ella conduce "demasiado rápido" y ella considera que yo lo hago "demasiado lento". Nótese también que las atribuciones de causalidad

son dispositivos de bloqueo: nos retrotraemos "hasta donde sea necesario" para establecer la causalidad, todo lo que sea necesario para asegurar que no se nos atribuya ser la causa de algo que se evalúa como negativo. Para mí, la causa del accidente es la impaciencia de mi hermana (porque ella quiere conducir más rápido de lo que debería), mientras que para ella su propia impaciencia ha sido causada (por otros conductores que marchan demasiado lento, como yo).

26. Como habré de demostrar más adelante, a esto se debe que la experiencia de afirmación no sea siempre consciente y ocurra más bien en el fondo, en la medida en que esto permite a los sujetos seguir en la misma dirección en la que ya van.

27. Sara Ahmed, *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, Londres, Routledge, 2000.

28. Claramente, describir determinados objetos como causas-de-felicidad es una afirmación mucho más potente que describirlos como medios-para-la-felicidad. Esto último implicaría que hacer o tener determinadas cosas nos permitiría acercarnos a la felicidad sin necesariamente causarla. Por el contrario, que un objeto sea causa-de-felicidad supone que la felicidad es un efecto necesario de hacer o tener algo. Elaboro esta idea con más detenimiento en el capítulo tercero, al considerar el deseo como causa-de-felicidad.

29. Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, 1989, p. 62.

30. La promesa de felicidad impone condiciones (implícitas o explícitas): se nos promete felicidad a cambio de satisfacer determinadas condiciones. Para una elaboración de este argumento acerca del modo en que la felicidad plantea condiciones (lo que llamo sencillamente felicidad condicional), ver la primera sección del capítulo segundo de este libro.

31. Hannah Arendt, *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1998, p. 100.

32. John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 83. Antes de ello, Austin plantea que incluso una promesa falsa cuenta como promesa: no es ni siquiera nula, aunque haya sido hecha de mala fe (ibíd., p. 52). Más adelante, caracteriza cualquier falla en la intención como un caso específico de infortunio [*infelicity*] (ibíd., p. 81), por lo cual una promesa *no puede* prometer aunque haya sido formulada como promesa. Esto significa que, aunque la promesa sea un realizativo

explícito, puede resultar desafortunada o infeliz de no cumplirse las condiciones necesarias. Hago notar que a lo largo de este libro considero a la felicidad y la infelicidad en el lenguaje no solo en términos de los efectos que tienen las palabras –si estas logran o no hacer lo que dicen–, sino también como fenómenos que están en las palabras; cuando aparece en el discurso, la felicidad está *en acto*.

33. Lauren Berlant, "Cruel Optimism: On Marx, Loss and the Senses", *op. cit.*

34. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, op. cit., p. 250, XXI, §55.

35. Resulta útil comparar las posiciones de Locke y Kant al respecto. A pesar de su énfasis en la felicidad como un bien intrínseco, el primero plantea una psicología empirista en la que el malestar resulta más movilizador. Por el contrario, a pesar de que rechaza la relación entre la felicidad y el bien, Kant describe la felicidad como el fundamento de la ley pragmática, como aquello que es más movilizador. Esto implica que es posible encontrar en Kant una tesis más fuerte sobre la felicidad como motor de la acción humana que en las de Locke. Este es uno de los motivos por los cuales la alianza entre Lacan y Kant me resulta un poco desconcertante, si bien entiendo que comparten la tesis de que es preciso pensar la ética fuera de la felicidad y que esto exige cierto formalismo (ya sea que se lo defina en términos de la ley del deber o del deseo); ver Jacques Lacan, "Kant con Sade", en *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1984, vol. 2, pp. 744-770; Alenka Zupančič, *Ética de lo real*, Buenos Aires, Prometeo, 2011. Si bien Kant define la ley moral como algo que está más allá de la felicidad, lo hace solo luego de plantear una fuerte tesis acerca de la felicidad como ley pragmática, con lo que en realidad no nos permite ir más allá del principio del placer. Ver también la nota 29 a las conclusiones de este libro.

36. Sigmund Freud, "El malestar en la cultura", en *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, p. 76.

37. Me parece útil mencionar aquí la definición del deseo que Hobbes plantea en su *Leviatán*, que enfatiza su carácter corporal al caracterizarla como una moción-esfuerzo que "se dirige hacia algo que lo causa"; Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil*, México, FCE, 1992, p. 40. Por mi parte, pienso los afectos como una forma de evaluación que nos dirige hacia determinados

objetos y nos aleja de otros, y a los que se les atribuye ser la causa no solo del afecto sino también del movimiento. De manera tal que me acerco o me alejo de los otros en función del modo en que me han afectado, y este movimiento siempre se supone causado por los otros.

38. Slavoj Žižek, *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal, 2005, p. 52.

39. Jacques Lacan, *Seminario 20. Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1995, p. 85.

40. Jonathan Lear, *Happiness, Death and the Remainder of Life*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 23, 27; énfasis añadido.

41. Esto me recuerda la crítica que Adorno y Horkheimer plantean a las vacías promesas de la industria cultural. Según ellos, "la industria cultural defrauda continuamente a sus consumidores respecto de aquello que continuamente les promete. La letra sobre el placer, emitida por la acción y la escenificación, es prorrogada indefinidamente: la promesa en la que consiste, en último término, el espectáculo deja entender maliciosamente que no se llega jamás a la cosa misma"; Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2001, p. 184. Podríamos preguntarnos si acaso esta ubicación de las falsas promesas dentro de la industria cultural nos permite sostener la fantasía de que fuera de ella existiría una promesa plena, una capaz de estar a la altura de lo que promete. Mi interpretación de la promesa de la felicidad habrá de poner en duda esta fantasía de plenitud, dando a entender que las promesas en algún sentido son siempre vacías: nunca pueden mantener su palabra, en la medida en que aquello que se envía no siempre retorna.

42. El discurso narrativo es, después de todo, "direccionado". El relato "avanza" hacia algo, hacia su fin. La forma del relato es aquello que recibe el nombre de trama: los eventos se secuencian en el tiempo con el propósito de explicar cómo suceden las cosas, como si unas se siguieran de otras. Como sostiene Peter Brooks, la trama es "lo que organiza una historia y le da cierta dirección o intención de sentido"; es esta "actividad organizadora" la que nos permite "avanzar"; Peter Brooks, *Reading for the Plot. Design and Intention in Narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, pp. xi, xiii. De hecho, Brooks relaciona el acto de tramar con una forma de deseo que nos moviliza a lo largo del texto: "los relatos retratan los motores del deseo que impulsan y consumen sus tramas, y

también desnudan la naturaleza de la narración como una forma del deseo humano: la necesidad de contar como un impulso humano primario que busca seducir y subyugar al oyente, hacerlo parte del empuje de un deseo que nunca llega a decir su nombre –nunca puede ser explícito–, pero que insiste una y otra vez en decir su movimiento hacia dicho nombre" (ibíd., p. 61). Este lenguaje entusiasta del deseo nos ofrece una versión muy precisa del movimiento narrativo. Pero dejando de lado esta cuestión por un momento, podemos advertir que el avance del relato acaso sea lo que nos indica su propósito, aunque dicho propósito nunca se formule de manera explícita. Leer narrativa es leer la dirección de este propósito. Si el propósito es la felicidad, entonces siempre debe diferirse. Como sostiene D.A. Miller en su clásica caracterización del relato y sus descontentos, "la narración de la felicidad se ve inevitablemente frustrada por el hecho de que solo es posible 'decir' las insuficiencias, los fracasos y las postergaciones. Aun cuando un relato 'predispone a' la felicidad, permanece en este estado de falta, que solo puede resolverse con el fin de la propia narración. En consecuencia, podríamos pensar que el relato de la felicidad ejemplifica la infelicidad de la narración en general"; D.A. Miller, "Problems of Closure in the Traditional Novel", en Brian Richardson (ed.), *Narrative Dynamics. Essays on Time, Plot, Closure and Frames*, Columbus, Ohio State Univeristy Press, 2002, p. 272. Para un análisis de la felicidad narrativa, ver Claire Colebrook, "Narrative Happiness and the Meaning of Life", *New Formations*, nº 63, 2008, pp. 82-102. En este libro, me interesa la felicidad no solo como final narrativo sino también como punto de transformación dentro de la narrativa. En particular, prestaré atención al modo en que actos de habla de felicidad tales como "solo quiero que seas feliz" funcionan como puntos de giro y transformación decisivos en el discurso narrativo.

43. En *La política cultural de las emociones*, analizo la felicidad como una forma de espera. La felicidad podría ser el modo en que aguardamos a que algo llegue a adquirir cierto sentido o propósito que permita soportarlo, como si todo ello condujera a algo; ver Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, op. cit., pp. 295-296. No poder alcanzar la felicidad en el presente puede incluso favorecer la decisión de perseverar en cierto curso de acción: si a medida que se alarga la espera es más aquello a lo que uno debe renunciar, entonces *cuanto más se alarga la espera, más difícil se hace renunciar*. Cuanto más se persiste, siendo infeliz, en una senda

de felicidad, más difícil resulta abandonar dicha senda. De esta forma, es posible que sea la infelicidad la que hace que nos cueste tanto renunciar a la felicidad.

44. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, op. cit., p. 249, XXI, §55.

45. Las limitaciones al azar y a la contingencia de la felicidad que planteo aquí insinúan que dicha felicidad es direccionada, de manera tal que habremos de encontrarla en algunos lugares más que en otros. No sostengo, sin embargo, que la felicidad no implique contingencia. Aunque se nos direccione en cierto sentido, no sabemos qué puede ocurrir o cómo habrá de afectarnos aquello que ingrese en nuestra proximidad. Es importante tener en cuenta la fortuna de lo fortuito. Para otras reflexiones acerca de la política y la ética de la fortuna, ver las conclusiones a este libro. Probablemente, antes de que podamos recuperar la fortuna, debamos reconocer hasta qué punto se la ha escamoteado de nuestra actual idea de felicidad.

46. Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 53-54.

47. Beverly Skeggs, *Class, Self, Culture*, Londres, Routledge, 2004.

48. Pierre Bourdieu, *La distinción*, op. cit., p. 496.

49. Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1989.

50. Ver el capítulo cuarto, en el que indago la misión civilizatoria en términos de darle al otro buenos hábitos. Allí señalo de qué manera los malos hábitos de los nativos son caracterizados a partir de su confusión de los objetos que les causan placer con el bien. Los buenos hábitos se apartan así del fetichismo primitivo. Lo que podríamos denominar felicidad civilizada proyecta el fetichismo sobre el otro, incapaz de reconocer hasta qué punto aún deposita la promesa de la felicidad en la proximidad a ciertos objetos, incluso si dichos objetos adquieren su valor de su aparente rechazo a mostrar una proximidad insistente.

51. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, op. cit., p. 257, XXI. §65.

52. Deal Wyatt Hudson, *Happiness and the Limits of Satisfaction*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1996, p. xii.

53. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, op. cit., pp. 22-23, 1095a.

54. J.A. Smith, "Introduction to Nicomachean Ethics, by Aristotle", en Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, Nueva York, Dove Publications, 1998, p. ix.
55. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, op. cit., pp. 35-36, 1099a.
56. Julia Annas, *The Morality of Happiness*, op. cit., p. 61. La autora ofrece también un análisis muy productivo del rechazo que formula Kant de la noción aristotélica de habituación, al mostrar que el filósofo alemán equipara la formación del hábito a pasividad moral, por lo que dicha formación implicaría cierta pérdida de libertad (ibíd., p. 52). Annas sostiene que Kant parte de la suposición de que la habituación es puramente mecánica, de lo que se desprende que no reconoce el papel de la actividad, el propósito y la agencia en una ética fundada en la virtud. Por mi parte, creo que la oposición kantiana entre hábito y libertad es lo que permite asegurar la libertad como fantasía: el sujeto moral es aquel para quien la libertad se ha convertido en hábito, con lo cual logra ocultarse la naturaleza habitual de esta libertad.
57. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, op. cit., p. 58, 1106b. Podríamos plantear algunas preguntas especulativas acerca de la relación entre el sentimiento moral y la acción. En este modelo, sentirse mal por lo que es malo sería una señal de virtud. Pero sentirse mal también podría ser una forma en que las personas se permiten hacer lo que de todos modos saben que no deberían hacer; alguien podría sentirse mal por algo incluso como un modo de darse permiso para hacerlo. Sentirse mal podría permitirle mantener una buena idea de sí (me siento mal o culpable por haber hecho *x*, lo que demuestra que "en realidad" aunque haga *x* no soy una mala persona). Sentirse mal podría conducir así a la permisividad moral: tendríamos permitido hacer lo que sea siempre y cuando nos sintamos mal al respecto. Es posible describir este uso del sentirse mal en términos de una política del sentirse bien: podemos sentirnos bien acerca de nosotros mismos porque nos sentimos mal por *x*. Esto permitiría, por ejemplo, que una nación que se sintiese mal por tener una historia racista se sienta bien, o logre sostener la presunta bondad de su yo ideal.
58. Jacques Lacan, *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*, op. cit., p. 11.
59. Platón, *Diálogos IV. República*, Madrid, Gredos, 1998, p. 264, 462b.
60. La idea de que tenemos el deber moral de ser felices acaso se base en un modelo de la felicidad como contagiosa: en la medida en que otros podrían contagiarse la felicidad *de nosotros*, debemos ser felices *por ellos*.

Para un argumento pionero acerca del vínculo entre el contagio y el deber, ver el libro de Daniel Garrison Brinton, *The Pursuit of Happiness. A Book of Studies and Strowings*, Filadelfia, David McKay, 1893. Allí el autor sostiene que tenemos el deber moral de fomentar nuestra propia felicidad con el propósito de fomentar la felicidad de los demás: "Los ánimos mentales son contagiosos y un hombre que no sepa disfrutar habrá de ser para otros un aguafiestas [...]. Pero por regla general no son felices las personas a quienes otras les atribuyen sus placeres. [...] Antes de que podamos hacer felices a otros debemos encontrar cierto grado de felicidad para nosotros mismos; solo hasta allí y no más llegará nuestro éxito con los demás. La cualidad e intensidad de alegría que tengamos habrá de ser lo único que podamos impartir a otros" (ibíd., pp. 12-13). Retomo esta asociación entre el aguafiestas y la persona sin alegría en el próximo capítulo. Para un ejemplo más reciente de vinculación entre deber y contagio, ver el sitio web de Gretchen Rubin, dedicado a su investigación sobre la felicidad, en happiness-project.com. En sus propias palabras, "el contagio emocional es el fenómeno psicológico por el cual 'infectamos' a los demás con nuestro humor. El hecho de que mi amiga se mostrara tan feliz de estar en un concierto nos alegró a todos. Recordemos la Segunda Verdad Espléndida: una de las mejores formas de *hacerte* feliz es hacer felices *a otros*; una de las mejores formas de hacer felices *a otros* es *ser feliz*". Pero también cabe advertir aquí que el deber de felicidad no depende necesariamente del modelo de contagio: podemos tener el deber de ser felices si asumimos que ser felices nos permitirá influir de mejor manera en la felicidad de los demás (por medio de la sugestión, la inspiración, la compasión, el liderazgo moral o el ejemplo). Como analizo en los capítulos que siguen, el deber de la felicidad puede implicar no solo el deber de ser felices para causar la felicidad de los demás sino también el deber de ser felices para satisfacer nuestra deuda con los demás.

61. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza, 2014, pp. 145-146, §71. Ver también Lisa Blackman, "Is Happiness Contagious?", *New Formations*, nº 63, 2008, pp. 15-32.

62. Anna Gibbs, "Contagious Feelings: Pauline Hanson and the Epidemiology of Affect", *Australian Humanities Review*, nº 24, 2001; Teresa Brennan, *The Transmission of Affect*, op. cit.; Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling*, op. cit.; Elspeth Probyn, *Blush*, op. cit.

63. Anna Gibbs, "Contagious Feelings", op. cit., p. 1.

64. Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, op. cit., p. 32.

65. Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling*, op. cit., pp. 36-38.

66. Mi concepción de la emoción sociable es bastante distinta, en la medida en que pienso a los afectos como fenómenos direccionados hacia determinados objetos e influenciados por estos. Esto me lleva a poner mayor énfasis en la recepción como forma de conversión: la felicidad de otros, o lo que yo entiendo por ello, podría afectarme de maneras muy diversas según mi estado de ánimo, mi relación con esas personas, mis opiniones acerca de aquello por lo que son felices (opiniones de las que puedo ser consciente o no) y demás circunstancias. La felicidad de los demás no habrá de hacerme necesariamente feliz, por más que ame a esas personas e imagine que mi felicidad se encuentra supeditada a la suya. Analizo la compleja relación entre el amor y la felicidad en los tres capítulos que siguen, en especial en la primera sección del capítulo tercero.

67. Hume sostiene que es muy probable que contraigamos la felicidad de otros debido a que la felicidad nos resulta agradable en sí: la persona feliz "es un espectáculo más estimulante, su presencia difunde sobre nosotros una complacencia y un gozo más serenos, y nuestra imaginación, al participar de sus sentimientos y disposición, es afectada de un modo más agradable que si quien estuviera ante nosotros fuese un hombre de temperamento melancólico, deprimido, sombrío y preocupado"; David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, op. cit., p. 146, §71. Debo reconocer, no obstante, que el filósofo no funda su teoría de la compasión en el contagio o la infección; antes bien, hace hincapié en el papel de la imaginación, el compromiso y el interés. Para una buena discusión de estas cuestiones, ver Christine Swanton, "Compassion as a Virtue in Hume", en Anne Jaap Jacobson (ed.), *Feminist Interpretations of David Hume*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000, pp. 162-163. El uso que David Hume hace del contagio afectivo como base de la felicidad por empatía se diferencia así de manera muy interesante del que se encuentra en Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 1997. En el modelo de Smith, la felicidad por simpatía es mucho más explícitamente condicional: incluso si la felicidad es agradable, e incluso si es agradable ser empático, solo se ingresa en la felicidad del otro si uno está de acuerdo con esa persona, en el sentido de considerar

que dicha felicidad es apropiada y se expresa de manera apropiada. Smith lo describe con bastante dramatismo: "nos deprime ver a otro demasiado feliz o exaltado ante cualquier pequeña muestra de buena fortuna. Su alegría nos disguta y como no la compartimos la denominamos veleidad y desatino". Para él, verse afectado empáticamente dependerá de que las emociones parezcan "justas y apropiadas, y en armonía con sus objetos respectivos" (ibíd., pp. 61-62). Su modelo de felicidad condicional se deriva de este modelo de simpatía condicional. Por mi parte, también sostendría que compartir emociones implica un juicio condicional. Pero, más que decir que compartimos la felicidad si estamos de acuerdo respecto de su objeto (situación en la que el acuerdo resulta secundario), me inclinaría a afirmar que compartir la felicidad de otros es el modo en que llegamos a tener una dirección hacia algo, lo que constituye *de antemano* cierto acuerdo respecto del carácter apropiado del objeto. Ir con la corriente es seguir la corriente en cierta dirección.

68. Ver Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, op. cit., p. 32.

69. Brennan explica la tensión entre estos dos aspectos de su argumento dando a entender que, al contraer un afecto, "los pensamientos que adoso a dicho afecto, continúan siendo propios"; Teresa Brennan, *The Transmission of Affect*, op. cit., p. 7. Esta distinción entre el sentir y el pensamiento sugiere que, aunque los sentimientos pudieran ser sociales o compartidos, los pensamientos seguirían siendo individuales y privados. Me interesa considerar qué ocurre cuando esta distinción no se sostiene: cuando nuestros afectos no son compartidos ni captados por otros, y cuando los pensamientos son compartidos con otros. Por ejemplo, el mismo pensamiento podría "venir a la mente" mía y del lector en este momento, y sin embargo podríamos vernos afectados de manera distinta por ese mismo pensamiento; los afectos ligados a él "continúan siendo propios". Para explorar esta opacidad del carácter social del pensamiento y el sentir es necesario considerar con mayor profundidad nuestros modelos de lo social. Podríamos suponer que los afectos son sociales e incluso sociables en la medida en que son compartidos, o se transmiten de una persona a otra. Pero necesitamos pensar lo social como una experiencia, como así también un objeto de experiencia, que no siempre es compartida: los sentimientos de tensión, antagonismo e incluso "separación" pueden ser entendidos como parte del tejido de la vida social antes que como

señales de su fracaso o ausencia. Lo que "continúa siendo propio", en el sentido de no darse o no estar a disposición de los demás (aunque aquello que "continúa siendo propio" no sea necesariamente dado o disponible para mí, como nos enseña el psicoanálisis), sería aquello que nos conecta a los demás. Ofrezco un modelo semejante, a partir de una lectura de *La señora Dalloway*, en el segundo capítulo de este libro.

70. Arlie Russell Hochschild, *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, University of California Press, 2003, p. 59. Desde luego, que sea la novia quien deba ser feliz, quien deba llevar la carga de la felicidad del día, nos dice algo acerca del género y la distribución desigual de lo que podríamos denominar "anhelos de felicidad". Nos enseña a advertir lo que puede parecer obvio. Si buscamos que la felicidad de la novia confirme la felicidad del día, esto quiere decir que los anhelos de felicidad de las mujeres continúan ligados al matrimonio, aun cuando los guiones de género se hayan vuelto un poco más flexibles. Para un análisis más detallado de la relación entre los guiones de felicidad y los de género, ver el capítulo que sigue. También querría reconocer aquí la importancia de este libro de Hochschild para mi propio proyecto. Ella hace hincapié en el papel de las "reglas de sentimiento" y el "trabajo emocional". Las reglas del sentimiento son aquello "que guía el trabajo de la emoción estableciendo los derechos y obligaciones que regulan los intercambios emocionales" (ibíd., p. 56; ver también Arlie Russell Hochschild, *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*, Buenos Aires, Katz, 2008). Mi propio modelo, que pone el centro de atención en el modo en que somos direccionados por la promesa de la felicidad, comparte con su trabajo algunas premisas fundamentales, como puede verse por ejemplo en mi descripción de la felicidad como un buen hábito. Pero en vez de considerar a las emociones como reglas que regulan el comportamiento (ya sea por medio de la imposición de otros o por la eventual incorporación por parte de los propios sujetos), presto atención a los procesos más sutiles de afirmación, aliento y apoyo por medio de los cuales se orienta a los sujetos hacia determinados objetos, los que se convierten en bienes sociales que circulan y acumulan valor, y adquirien así la "capacidad" de atraer sujetos. Diría que se trata de una diferencia no tanto de argumento como de énfasis. Futuros trabajos sobre la felicidad como un proyecto o técnica de gestión (incluida no solo la autogestión personal sino también la gestión de organizaciones)

basados en el modelo de Hochschild habrán de brindar contribuciones muy significativas a la bibliografía de estudios sobre la felicidad.
71. Son extrañas al afecto aquellas personas que no desean de la manera correcta. Como ya he insinuado, las concepciones clásicas de la felicidad implican cierta regulación del deseo; el deseo apropiado es aquel que se expresa de un modo apropiado y por los objetos apropiados. Desde luego, si es preciso regular el deseo, ello se debe justamente a que a menudo no deseamos de la manera correcta. Podría darse que el lector quisiera acaso querer *x*; pero desde el momento en que uno quisiera querer algo, admite que en realidad no lo quiere. No siempre podemos forzarnos a querer lo que querríamos querer (como así tampoco podemos conseguir en todas las oportunidades que el otro quiera lo que nosotros queremos o lo que nosotros queremos que quiera). Sin embargo, en vez de sentirse sencillamente decepcionados, o llenos de desdicha, los extraños al afecto podrían dejar de querer lo que quieren querer y comenzar a querer otras cosas.
72. Gustave Le Bon, *Psicología de las masas. Estudio sobre la psicología de las multitudes*, Madrid, Morata, 2014. Ver también Lisa Blackman y Valerie Walkerdine, *Mass Hysteria. Critical Psychology and Media Studies*, Londres, Palgrave Macmillan, 2001.
73. Kurt Lang y Gladys Engel Lang, "The Unique Perspective of Television and Its Effects: A Pilot Study", en Wilbur Schramm (ed.), *Mass Communications. A Book of Readings*, Champaign, University of Illinois Press, 1969.
74. La felicidad puede convertirse en ira de un momento a otro no solo en la vida psíquica sino también en la política. Un discurso de la ciudadanía, por ejemplo, puede convertir a la felicidad en un derecho. El fracaso de la nación en cumplir con su promesa de felicidad se convierte a toda velocidad en ira hacia otros (los extranjeros, los inmigrantes, los refugiados) que han venido a robarnos la felicidad que suponemos nuestra "por derecho". Esta conversión a menudo se expresa por medio del lenguaje de la privación: el otro nos ha privado de la buena vida. Este relato de la felicidad robada permite preservar la fantasía de felicidad (como aquello que nos habría sucedido si ellos nunca hubiesen aparecido).
75. Como he sostenido antes con ayuda de Nietzsche, los objetos pueden ir a la zaga de los sentimientos (en el sentido de que uno podría sentir dolor y luego buscar el objeto, que se convierte *a posteriori* en la causa del dolor), o los sentimientos pueden ir a la zaga de los objetos (una vez que

asociamos el objeto a un afecto, el objeto puede causar ese afecto). Los sentimientos y los objetos pueden intercambiar lugares en la economía causal. Lo importante del rezago es que nos habla de la temporalidad de lo que cabría denominar la mediación afectiva.

76. En inglés, la palabra *passing* se emplea también para hacer referencia a la muerte (en la construcción *to pass away*) [un uso similar en español podría encontrarse en la expresión "pasar a mejor vida"; N. del T.]. Pasar puede describir así también un cese: que algo deja de existir ("ya pasó"). Si lo que pasa de mano en mano cesa de ser lo que es en sí al pasar, tal vez cada pase traiga consigo una pequeña muerte. Toda pequeña muerte es también un pequeño nacimiento, la emergencia de algo que antes no estaba allí.

77. En inglés, el nombre de este juego –*Chinese whispers*, "susurros chinos"– resulta problemático. Rosalind Ballaster sostiene que "este nombre sinofóbico apunta a la centenaria tradición europea de representar el habla china como una combinación de sonidos incomprensible e impronunciable"; Rosalind Ballaster, *Fabulous Orients. Fictions of the East in England, 1662-1785*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 202-203. En los Estados Unidos, el juego recibe sencillamente el nombre *Telephone*, "teléfono", acaso como un recordatorio del papel que desempeña la tecnología en la perversión del afecto.

78. Desde luego, los peligros del contagio radican no solo en la transmisión sino también en la mutación. A medida que el virus se propaga (por medio del tacto), puede reproducirse de una determinada manera que lo convierta en otro.

79. La nostalgia implica una conversión afectiva. Se trata de un estado afectivo que se resiste a la presencia de un objeto feliz que ya no está, o que imagina algo como feliz en la medida en que ese algo ya no está. Las cosas pueden ser felices no solo como proyecciones de futuro sino también como representaciones de lo que se ha perdido (si tan solo las cosas fuesen como eran en otro momento, seríamos felices). Analizo la relación entre la felicidad y la utopía en el capítulo quinto de este libro.

80. Es célebre el comienzo que Lev Tolstói da a su novela *Ana Karenina*: "todas las familias felices se parecen, pero las infelices lo son cada una a su manera". Tal vez la semejanza de la familia feliz esté relacionada con el modo en que se predica la semejanza de las familias. Cuando las cosas van bien, la familia se pierde en el fondo, como aquello que es familiar.

81. En inglés se conoce como *happy families* al juego de naipes que la casa Fournier introdujo en España bajo el nombre "juego de las siete familias". [N. del T.]

82. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., p. 574.

83. Laurie Colwin, *Felicidad familiar*, Madrid, Libros del Asteroide, 2017.

84. Sara Ahmed, *Queer Phenomenology*, op. cit., p. 81.

85. Desde luego, cuando a veces nos sentimos nerviosos, inseguros o faltos de confianza, esperamos afirmación, esperamos "el sí". En este caso, la afirmación es audible en la medida en que nos permite asumir lo que estamos haciendo con mayor seguridad. Los sujetos vacilantes pueden apurar su paso al sonido del "sí", pero seguirían avanzando en el sentido que traían.

86. Es significativa la violencia de la imagen de la aguafiestas [*killjoy* podría traducirse literalmente como "que mata la alegría"; N. del T.]. Como nos demuestra R.D. Laing, aquellos que no preservan dentro de sí la idea de familia, que no se identifican con la familia, son representados como la causa de violencia: "Destruir la 'familia' puede ser concebido como algo peor que el asesinato o más egoísta que el suicidio". Romper con la familia es arriesgarse a romperlo todo: "en algunas familias los padres no pueden permitir que sus hijos aniquilen la 'familia' dentro de sí, cuando esa es su voluntad, porque piensan que ello ocasionaría la fragmentación de la familia: ¿dónde iría esta entonces a parar?"; R.D. Laing, *El cuestionamiento de la familia*, Buenos Aires, Paidós, 1972, p. 27.

2 FEMINISTAS AGUAFIESTAS

> En 1960, el malestar que no tiene nombre reventó como un forúnculo, destrozando la imagen de la feliz ama de casa estadounidense. En los anuncios de televisión, las hermosas amas de casa seguían sonriendo [...]. Pero de repente se empezó a hablar de la infelicidad real del ama de casa [...] aunque casi todo el mundo que aludía a aquel tema hallaba alguna razón superficial para restarle importancia.
>
> Betty Friedan, *La mística de la feminidad*

En *La mística de la feminidad*, Betty Friedan identifica un problema que no tiene nombre y expone aquello que se agazapa, latente, tras la imagen de la feliz ama de casa estadounidense.[1] Lo que se ocultaba bajo esta imagen revienta, como un forúnculo, y deja al descubierto la infección que yace bajo su radiante sonrisa. Friedan muestra así los límites de esta fantasía pública de felicidad. El ama de casa feliz es una figura de fantasía que encubre los signos

del trabajo bajo el signo de la felicidad. La afirmación de que las mujeres son felices y que esta felicidad radica en el trabajo que hacen permite justificar una división del trabajo en función del género, no como un producto de la naturaleza, la ley o el deber, sino más bien como la expresión de un anhelo y un deseo colectivo. ¿Qué mejor forma de justificar una distribución desigual del trabajo que afirmando que dicho trabajo hace felices a las personas que lo realizan? ¿Qué mejor forma de asegurar el consentimiento de algunas personas a desempeñar un trabajo gratuito o mal remunerado que describiendo dicho consentimiento como el origen de un sentimiento positivo?

Y aun así, ¿a quién o qué vemos en esta imagen de la feliz ama de casa? Como bien señala Friedan, se trata de una fantasía. No obstante, incluso como fantasía, se adapta mucho mejor a la situación concreta de algunas mujeres que de otras. Después de todo, por aquella época había muchas que no eran amas de casa. Para algunas, probablemente trabajar en el hogar fuera una aspiración, no una realidad. En su artículo "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista", bell hooks señala este carácter exclusivo de la feliz ama de casa, aun entendida como fantasía: "Cuando Friedan escribió *La mística de la feminidad*, más de un tercio de las mujeres formaban parte de la fuerza de trabajo. Aunque muchas mujeres deseaban ser amas de casa, solo quienes tenían tiempo libre y dinero podían formar sus identidades a partir del modelo de la mística femenina".[2] De hecho, la solución de Friedan a la infelicidad de las amas de casa –emanciparse de las tareas del hogar– tuvo consecuencias directas para aquellas mujeres que no podían formar sus identidades a partir del modelo de la mística femenina. Como señala hooks, "en su libro no decía quién tendría entonces que encargarse del cuidado de los hijos y del mantenimiento del hogar si cada vez más mujeres, como ella, eran liberadas de sus trabajos domésticos y obtenían un acceso a las profesiones

similar al de los varones blancos". Si bien la fantasía de la feliz ama de casa oculta los signos del trabajo doméstico bajo el signo de la felicidad, la fantasía del ama de casa que conquista la felicidad liberándose del hogar también oculta el trabajo de otras mujeres, que probablemente se vean obligadas a hacerse cargo de las cacerolas.

Al rastrear la figura de la feliz ama de casa, debemos tener en cuenta qué hace esta figura y de qué manera logra asegurar ideas no solo acerca de la felicidad, sino también acerca de quién tiene derecho a ella. Las feministas blancas liberales como Betty Friedan nos enseñaron que la proximidad a la fantasía de la buena vida no suponía acercarse a la felicidad. Sheila Rowbotham describe de qué manera "en la escritura de los primeros años hay una lucha por afirmar una identidad separada y desafiar la casa como fantasía de felicidad".[3] Por su parte, las feministas negras como bell hooks nos enseñan hoy que algunas mujeres –negras y de la clase obrera– no tenían siquiera el derecho de acercarse a esta fantasía, lo que no quita que quizás hayan servido de instrumento para que otras se aproximen a ella. Podríamos pensar, entonces, no tanto acerca del modo en que se distribuye la felicidad como tal (lo que implicaría, en parte, dejar de lado aquello que justamente era decisivo en la crítica de esa infelicidad oculta bajo la figura de la feliz ama de casa que planteó el feminismo de la segunda ola), sino de qué manera se distribuye la *proximidad relativa a las ideas de felicidad*. Incluso podríamos plantear que lo que se distribuye de manera desigual, antes que la felicidad propiamente dicha, es el sentimiento de tener (o no) aquello que debería hacernos felices (es decir, la promesa de una sensación, o la sensación de una promesa).

En estos años, ¿acaso la figura de la feliz ama de casa ha sido reemplazada por la de amas de casa desesperadas? Si bien hay una diversificación de los afectos ligados a la figura de la feliz ama de casa (situación que le confiere

una vida afectiva más compleja), esto no necesariamente deja de lado la felicidad que supuestamente reside en "eso" que ella hace, aun en descripciones de relativa infelicidad. De hecho, la infelicidad puede funcionar como un signo de frustración, de sentirse limitada o a la espera de poder hacer aquello que a una la haría feliz. De esta forma, las imágenes de una relativa infelicidad podrían contribuir a restaurar el poder de aquella imagen de la buena vida, convertida en nostalgia o lamento por lo perdido.

La feliz ama de casa conserva toda su fuerza como parámetro de los deseos de las mujeres, e incluso podríamos decir que en los últimos tiempos ha hecho un retorno triunfal. Veamos, por caso, el siguiente pasaje del libro *Happy Housewives* [Amas de casa felices], de Darla Shine: "Quedarte en casa dentro de una vivienda cálida y confortable, enfundada en tus pijamas y pantuflas de peluche, bebiendo café mientras tus bebés juegan en el suelo y tu maridito trabaja duro para pagar todo, eso no es desesperante. ¡Madura! ¡Basta de quejarte! ¡Date cuenta de lo afortunada que eres!".[4] Ante los ojos de sus lectoras, Shine conjura una imagen muy específica de aquello que hace felices a las amas de casa. Al conjurar esta imagen –del ocio, la comodidad y la tranquilidad–, las invita a retornar a cierto tipo de vida, como si aquella imagen fuera la realidad a la que las mujeres renunciaron al hacer suya la causa feminista: su fantasía de la feliz ama de casa es una fantasía blanca y burguesa del ayer, la nostalgia de un pasado que para la mayoría de las mujeres nunca fue un presente posible, y que hoy lo es todavía menos. Shine afirma que las mujeres decidieron "estar desesperadas" y han sido traicionadas por el movimiento feminista que "arruinó la situación de las mujeres en el hogar". En abierta alusión a la serie televisiva *Desperate Housewives* [Amas de casa desesperadas] como ejemplo de aquello que las mujeres *no* quieren, Shine alienta a sus lectoras a adoptar una nueva imagen: "quiero que todas las madres le digan adiós a esta

horrible imagen de desesperación y se unan para promover la imagen de la feliz ama de casa". Esta nueva imagen trae consigo un compromiso con valores muy precisos: "respeto, orgullo, confianza, pasión, amistad, un hogar bello y limpio y, sobre todo, una relación cercana con tus hijos". Así como la maternidad es un elemento crucial en este manual para la felicidad, otro tanto ocurre con el matrimonio, entendido como institución que se describe en términos de intimidad heterosexual. Shine afirma que "nunca serás una feliz ama de casa si no tienes intimidad con tu marido".

El libro de Shine no es la excepción. En Internet, podemos observar toda una nueva generación de blogueras que hacen suya la identidad de la "feliz ama de casa" y aprovechan el espacio público que ofrecen las nuevas tecnologías para hacer pública su afirmación de felicidad. Esta afirmación insiste en considerar que el feminismo ha sido un error, y en que es importante enseñar a las mujeres a ser felices: la felicidad es ser una buena ama de casa, y es también aquello que se obtiene al ser buena. Por lo general, en estos blogs encontramos recetas, consejos sobre las tareas del hogar, reflexiones acerca de la maternidad y declaraciones de principios en las que la feliz ama de casa es reconocida como una función y un deber social que es preciso defender, casi como si el acto de habla *soy un ama de casa feliz* representara en sí mismo una rebelión contra cierta ortodoxia social. La imagen de la feliz ama de casa se reitera y acumula poder afectivo por medio de la construcción de su figura como un sujeto minoritario que se ve obligado a reclamar algo que le han quitado. Este poder afectivo no solo se opone a las afirmaciones feministas según las cuales detrás de la imagen de la feliz ama de casa se oculta una infelicidad colectiva latente, sino que además trae consigo la afirmación de que la felicidad no es tanto algo que el ama de casa tenga, sino más bien algo que ella hace: *su deber es el de generar felicidad por medio del acto mismo de adoptar esta imagen.*

En este contexto político, no resulta sorpresivo que algunas investigaciones en materia de felicidad hayan "demostrado" que las amas de casa tradicionales son más felices que las mujeres que trabajan, como sostiene la periodista estadounidense Meghan O'Rourke en un artículo con el título muy acertado de "Desperate Feminist Wives" [Esposas feministas desesperadas].[5] Esto implica que es el feminismo quien viene a despertar en las mujeres deseos que las hacen infelices. El presente capítulo ofrecerá un modo distinto de entender la relación entre el feminismo y la infelicidad. Partiré de una reflexión acerca del modo en que, a lo largo de la historia, la felicidad ha servido de argumento para sostener una división del trabajo determinada en función del género; para ello, tomo como punto de partida la obra del filósofo Jean-Jacques Rousseau acerca de la educación. Mi análisis cuestiona la hipótesis de Lesley Johnson y Justine Lloyd, según la cual la feliz ama de casa habría sido tan solo un mito del propio feminismo –lo que llaman "el mito de un mito"–, que le permitió al sujeto feminista construir al ama de casa como su "otra".[6] Sostendré, por el contrario, que la feliz ama de casa tiene una muy larga genealogía, y que emerge como figura, al menos en parte, ante los primeros reclamos feministas.

Trazar esta genealogía nos permitirá reflexionar acerca del paisaje político en el que emergen las figuras del ama de casa infeliz y la feminista aguafiestas. Mi planteo es que podemos releer la negatividad de estas dos figuras a partir del desafío que vienen a plantearle al supuesto de que la felicidad se sigue de la relativa proximidad a un determinado ideal social. Prestaré atención no solo al poder afectivo de estas figuras, sino también a la propia conciencia feminista como una forma de infelicidad, lo que me llevará a plantear que ciertos discursos feministas tempranos, como el de la "toma de conciencia" e incluso el de la "falsa conciencia", pueden resultarnos útiles para

explorar los límites de la felicidad entendida como un horizonte de experiencia.

LA FELICIDAD, LA EDUCACIÓN Y LAS MUJERES

En el capítulo anterior, sostuve que la felicidad funciona como una promesa que nos direcciona hacia ciertos objetos, como si estos brindasen los ingredientes necesarios para la buena vida. La felicidad implica una forma de orientación: el solo anhelo de felicidad implica que nos veamos direccionadas en determinados sentidos, en la medida en que se supone que la felicidad se sigue de determinadas elecciones de vida y no de otras.

Si la felicidad es una forma de orientación afectiva, ha de desempeñar un papel decisivo en la educación, a la que bien cabe considerar un dispositivo de orientación. El niño es el lugar del potencial (John Locke, podemos recordar, lo considera una pizarra en blanco). Lo que le ocurra habrá de modelar aquello en lo que habrá de convertirse: el supuesto vacío del niño se convierte así en el mandato de dar forma a su porvenir. De este modo, la educación pasa a ser la tarea de direccionar ese potencial, de guiar al niño en la dirección correcta o, por emplear una metáfora de la horticultura, la educación es una forma de cultivo, en la cual se prepara el terreno para que las plantas crezcan en determinados sentidos y no en otros. Educar es orientar, y por ello la educación desempeña un papel determinante en los debates acerca de la felicidad. Nel Noddings, por ejemplo, afirma que "la felicidad debe ser un propósito de la educación, y una buena educación debe contribuir de manera significativa a la felicidad personal y colectiva".[7]

Desde la época clásica, el papel de la educación como una forma de orientación ha sido explícito. En la *República* de Platón, de hecho, se la describe como el arte de

orientar. La educación debe "volver este órgano del alma [el intelecto] del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección".[8] La educación nos permite hacer que el futuro sujeto dirija la mirada en el sentido correcto, de modo tal que pueda recibir las impresiones adecuadas. La educación implica no solo ser guiado, sino además ser guiado "en el sentido correcto". No obstante, solo es posible afirmar que la educación debe volver las mentes hacia donde deben ir si se parte del supuesto de que el futuro sujeto se encuentra erróneamente alineado.

La promesa de la felicidad desempeña cierto papel en este redireccionamiento, como se advierte con claridad en el *Emilio* de Rousseau, libro que para algunos padece del "asedio" de Platón; de hecho, el propio ginebrino consideraba que la *República* era "el más bello libro acerca de la educación que al día de hoy haya sido escrito".[9] Por su parte, el *Emilio* está escrito en primera persona, por un narrador que tiene la tarea de instruir al joven huérfano que da nombre al libro para que llegue a ocupar su lugar en el mundo. La educación de Emilio procura convertirlo en un hombre bueno. En el libro, la felicidad desempeña un papel fundamental: el hombre bueno no busca la felicidad sino que la alcanza a causa de su virtud. El *Emilio* ejerció una influencia considerable sobre el pensamiento europeo y se ha convertido en un punto de referencia clave dentro de los debates feministas.[10] Ocurre que Rousseau ofrece un modelo de buena educación para *Emilio*, pero también para su futura esposa, Sofía, a quien introduce en el libro quinto. El argumento de Rousseau es que las mujeres y los hombres deben ser educados de distintas maneras, con el fin de cumplir las tareas específicas de su género.

En la obra, la educación de Sofía guarda relación con aquello en lo que debe convertirse a fin de ser una buena

esposa para Emilio. La felicidad brinda el guion de esta metamorfosis. Como explica Rousseau, "la educación de las mujeres debe referirse a los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, educarlos de jóvenes, cuidarlos de adultos, aconsejarlos, consolarlos, hacerles la vida agradable y dulce: he ahí los deberes de las mujeres en todo tiempo, y lo que debe enseñárseles desde su infancia. Mientras no nos atengamos a este principio nos alejaremos de la meta, y todos los preceptos que se les den de nada servirán ni para su felicidad ni para la nuestra".[11] Cualquier desviación de los roles de género, entendidos en términos de que es preciso entrenar a las mujeres para hacer felices a los hombres, constituye una desviación de la felicidad común.

Para Rousseau, la buena mujer tiene el deber de mantener a la familia unida y preservar la integridad de su forma. "¿Pensáis que una mujer amable y prudente, adornada con semejantes talentos que consagra a la distracción de su marido, no añadiría felicidad a su vida y no le impediría, cuando sale de su gabinete con la cabeza agotada, ir en busca de entretenimientos fuera de su casa? ¿No ha visto nadie reunidas de esta forma familias felices en las que cada uno sabe aportar la suya a las distracciones comunes?" Los sujetos no participan de la misma manera de las "distracciones comunes". Las mujeres deben aprender a hacer felices a los hombres para mantener la familia unida e impedir que la recreación ocurra en otro lugar. El deber de la mujer es contener a la felicidad dentro de la casa.

La buena mujer lo es, en parte, por aquellas cosas que encuentra buenas, y por ende su bondad depende del modo en que coordine su felicidad con la felicidad de los demás. La mujer buena es aquella que se complace en lo bueno. En palabras de Rousseau, "Sofía ama la virtud [...] porque no hay nada tan bello como la virtud; la ama porque la virtud constituye la gloria de la mujer, y porque una mujer virtuosa le parece casi igual a los ángeles; la

ama como el único camino de la verdadera dicha, y porque no ve más que miseria, abandono, desgracia, oprobio e ignominia en la vida de una mujer deshonesta; la ama, en fin, porque es cara a su respetable padre, a su tierna y digna madre; no contentos de sentirse felices con su propia virtud, también quieren estarlo con la suya, y para ella su felicidad primera es la esperanza de hacer la de ellos". Es preciso no subestimar la complejidad de este párrafo. Sofía ama la virtud en la medida en que esta constituye el camino hacia la felicidad: ser una mujer deshonesta solo trae infelicidad y desgracia. La buena mujer quiere ser feliz y por ende quiere lo bueno. La buena mujer ama lo bueno, además, porque es aquello que aman sus padres. Los padres no solo desean lo bueno, sino también que su hija sea buena, y la hija es buena si les da lo que desean. Para ser feliz, debe ser buena, ya que ser buena es lo que los hace felices, y solo puede ser feliz si ellos lo son.

Estas ideas acerca del carácter condicional de la felicidad –el hecho de que la felicidad de una persona dependa de la felicidad de otras– aseguran también su carácter directivo: la felicidad se convierte en aquello que se da al darse como orientación común hacia lo bueno. Podría parecer que lo que llamo aquí "felicidad condicional" implica reciprocidad y una relación de cuidado, como si dijéramos que no resulta atractivo formar parte de una felicidad que no pueda ser compartida con otras personas. No obstante, como hemos visto, la condicionalidad se plantea en términos desiguales.[12] Si ciertas personas tienen prioridad –por ejemplo, aquellas que llegaron antes (como los padres, los anfitriones o los ciudadanos)–, su felicidad está primero. Para aquellas personas que les siguen, *la felicidad significa seguir los bienes de otras*.

Este concepto de felicidad condicional me permite elaborar mi argumento acerca del carácter social de la felicidad. En el capítulo anterior, señalé la posibilidad de que ser felices con los mismos objetos constituya una forma

de vínculo social; ahora me interesa señalar que la propia felicidad puede llegar a ser ese objeto compartido. O, para ser más precisa: si la felicidad de una persona está condicionada a la felicidad de otra, de modo tal que la felicidad de esa persona tiene prioridad, entonces *la felicidad de esa otra persona se convierte en un objeto compartido*. La diferenciación que plantea Max Scheler entre la comunidad de sentimiento –o "inmediato sentir algo con otro"– y "el simpatizar en algo" podría contribuir a clarificar la significación de este argumento. Cuando sentimos algo con otro, compartimos sentimientos porque compartimos el objeto de sentimiento (de manera tal que sentimos pena por la pérdida de una persona a la que los dos queríamos, y nuestra pena se dirige hacia ese objeto compartido). El simpatizar en algo se produciría cuando me apeno por el dolor de otra persona, aunque no comparto su objeto de duelo: "todo simpatizar implica la *intención* del sentir dolor o alegría por la vivencia del prójimo".[13] En este caso, lo que me provoca dolor es el dolor del otro; su dolor es el objeto de mi dolor. No creo desacertado sostener que en la vida cotidiana es muy posible que estas formas de sentimiento compartido se confundan, en la medida en que a veces, si no siempre, el objeto de sentimiento es exterior al sentimiento compartido.

Digamos que me alegro por la felicidad de otra persona. La felicidad de esa otra persona tiene que ver con *x*. Si yo comparto *x*, entonces no solo comparto mi felicidad con la de esa otra persona, sino que además nuestras felicidades pueden retroalimentarse. Por el contrario, podría ser que *x* me resulte indiferente; pero si mi felicidad se dirige "solo" hacia la felicidad de esa otra persona, y esa otra persona es feliz por *x*, la exterioridad de *x* podría desaparecer o incluso dejar de importar (aunque luego pueda reaparecer). Del mismo modo, debido a que experimento felicidad por la felicidad de esa otra persona, podría desear que nuestros sentimientos de simpatía en la felicidad

equivalgan a ser felices por las mismas cosas (es decir, alcanzar una comunidad de felicidad), con lo que pasaríamos a compartir *x* como anhelo de felicidad. Desde luego, si el objeto que hace feliz a otra persona se convierte en mi anhelo de felicidad, nos hallamos frente a un fundamento muy precario para compartir algo (en la medida en que el anhelo de ser feliz con *x* puede ser también la admisión de que sencillamente no soy feliz con *x*). En aquellos casos en que también me viera afectada por *x* y no lograse compartir la felicidad que *x* produce en esa otra persona, la situación podría incluso ponerme irritable y ambivalente, ya que me haría feliz su felicidad pero no aquello que la hace feliz. La exterioridad de *x* se explicitaría así como un punto de crisis: yo querría ser feliz con la felicidad de la otra persona, pero su felicidad vendría a recordarme que, por más que mi propia felicidad esté sujeta a la suya, su felicidad está sujeta a *x*, y yo no soy feliz con *x*. En tales circunstancias, el carácter condicional de la felicidad podría obligarme a adoptar aquello que hace feliz a esa persona *como* algo capaz de hacerme feliz a mí, situación que podría implicar una renuncia a mi propia idea de felicidad (para así seguirle la corriente a esa otra persona con *x* aun cuando *x* "en realidad" no me hace feliz a mí).[14] Incluso es posible que para preservar la felicidad de todos llegue a ocultarme a mí misma el hecho de que *x* me hace infeliz, o al menos intente persuadirme de que *x* me importa menos que la felicidad de esa otra persona a la que *x* hace tan feliz.[15]

El *Emilio* nos ofrece una pista acerca de esta irritante dinámica de la felicidad condicional. En el caso de Sofía, el deseo de que sus padres sean felices la obliga a ir en cierta dirección, sin importar lo que ella pudiera desear. Si solo puede ser feliz si ellos lo son, está obligada a hacer lo que los haga felices. En una escena, el padre le habla del proceso de convertirse en una mujer: "Sofía, ya sois mayor, pero no se vuelve uno mayor para serlo siempre.

Queremos que seáis feliz: es por nosotros por quienes lo deseamos, porque nuestra felicidad depende de la vuestra. La felicidad de una muchacha honrada es hacer la de un hombre honrado". El padre de Sofía convierte la felicidad en un mandato: es por el bien de su propia felicidad y la de sus padres que Sofía *debe* encontrar la felicidad en el lugar indicado, es decir, en la felicidad de un hombre bueno. Esto quiere decir que no se trata sencillamente de que los grupos se organicen en torno a los mismos objetos como causas de felicidad; a algunos sujetos se les exige adoptar las causas de felicidad de otros. En este caso, si la hija no aceptase el deseo de sus padres respecto de su matrimonio, no solo causaría la infelicidad de ellos, sino que amenazaría incluso la reproducción de la forma social. La hija tiene el deber de reproducir la forma de la familia, lo que significa *adoptar la causa de la felicidad parental como si fuese la suya propia*.

En este caso, Sofía "felizmente" hace lo que sus padres quieren. Podríamos imaginar que anhela que las mismas cosas la hagan feliz y recibe cierto consuelo de ver realizado este anhelo de felicidad. Por supuesto, no sabemos "en realidad" si Sofía obtiene lo que desea. El libro acaso nos brinde un final feliz *sin* ofrecernos un relato de los deseos de Sofía más allá de la articulación de su anhelo de hacer felices a sus padres. El narrador declara triunfante: "por fin veo nacer el más encantador de los días de Emilio y el más feliz de los míos; veo coronados mis cuidados y empiezo a saborear su fruto. La digna pareja se une con una cadena indisoluble, su boca pronuncia y su corazón confirma juramentos que no serán vanos: son esposos". El final feliz no solo implica el alineamiento del deseo sino, por parte de la hija, la voluntad de alinear su deseo al anhelo parental de felicidad.

La felicidad es el modo en que llega a darse lo dado. En el *Emilio*, la felicidad está ligada a la naturaleza, como aquello que se sigue naturalmente del modo de ser de las

cosas o del modo en que estas son cuando se les permite florecer. Según explica Rousseau: "me mantuve en el camino de la naturaleza esperando que ella me mostrase el de la felicidad. Ha resultado que era el mismo, y que sin pensar en ello yo lo había seguido". La felicidad consiste en seguir los caminos de la naturaleza. Las desviaciones de la naturaleza constituyen desviaciones del bien común. Educar a las mujeres para que sean cualquier otra cosa que esposas de los hombres significaría apartarlas de la naturaleza, y por ende de aquello que puede prometerles la felicidad.

Desde luego, el tratamiento que Rousseau ofrece del personaje de Sofía fue un blanco privilegiado de la crítica feminista. Ya Mary Wollstonecraft, en su *Vindicación de los derechos de la mujer*, se manifestaba en contra de estas ideas acerca de qué hace felices a las mujeres.[16] Con mordacidad, comentaba: "probablemente yo he tenido la oportunidad de observar más niñas en su infancia que J. J. Rousseau".[17] El discurso político de la *Vindicación* apunta contra el derecho de los hombres a decidir qué significa la felicidad para las mujeres. En sus propias palabras: "considere –me dirijo a usted como legislador– que si los hombres luchan por su libertad y se les permite juzgar su propia felicidad, ¿no resulta inconsistente e injusto que subyuguen a las mujeres, aunque crean firmemente que están actuando del modo mejor calculado para proporcionarles felicidad?". La lucha por la felicidad constituye el horizonte político en el que se formulan los reclamos feministas. Mi argumento es sencillo: ese horizonte es un horizonte heredado.

PROBLEMÁTICAS

De lo anterior podemos inferir, entonces, que la felicidad es utilizada como una tecnología o un instrumento que posibilita la reorientación del deseo individual hacia el bien común.[18] Por otra parte, la lectura de libros como el *Emilio*

nos enseña también que la felicidad no solo es empleada para asegurar la perpetuación de las relaciones sociales, sino que además funciona dentro de la vida cotidiana como una idea o aspiración, constituyendo los términos en que los individuos comparten su mundo con otros por medio de la creación de "guiones" de cómo vivir bien.

Los guiones de género pueden pensarse como "guiones de felicidad" que ofrecen un conjunto de instrucciones acerca de aquello que mujeres y hombres deben hacer para ser felices, en los cuales la felicidad es algo que se sigue de ser natural o bueno. Ir con la corriente es seguirles la corriente a estos guiones de felicidad: ir con la corriente es mostrar la capacidad y disposición de expresar felicidad ante la proximidad de las cosas adecuadas. Recae así sobre nosotrxs, en nuestra infancia, un deber de felicidad. Todo deber, por su parte, puede funcionar como una deuda, una obligación de devolver lo que es debido. En el capítulo anterior, advertí que la felicidad implica una lógica de postergación: los padres postergan su anhelo de felicidad trasladándolo a la siguiente generación, para así evitarse tener que renunciar a la idea de la felicidad como respuesta a su decepción (en la medida en que consiguen depositar sus anhelos en otra persona, pueden sentirse decepcionados pero aun así mantener su creencia en la felicidad). La obligación de ser felices que nos liga a nuestros padres es un reembolso, nuestra deuda por eso a lo que han debido renunciar. Nuestro deber es hacerlos felices y desempeñar esta tarea con felicidad, siendo felices o mostrando signos de ser felices de la manera correcta.

Para el cumplimiento de este deber, basta con que nos aproximemos a los signos de ser felices –que nos hagamos pasar por personas felices– para mantener las cosas en su lugar. De hecho, podríamos describir las genealogías feministas como genealogías de mujeres que no solo se negaron a depositar sus anhelos de felicidad en las cosas correctas, sino que además se atrevieron a manifestar su infelicidad

con la obligación misma de que tales cosas debieran hacerlas felices. La historia del feminismo se convierte así en la historia de esas mujeres que causaron problemas,[19] que se negaron a convertirse en Sofía, rehusándose a seguir los bienes de otras personas o a hacer felices a los demás.

La mujer problemática trae problemas porque se interpone en el camino de los demás hacia la felicidad. Judith Butler muestra cómo esta figura deja al descubierto la íntima relación que existe entre rebelión y castigo en el interior de la ley. Como sostiene en su prefacio a *El género en disputa*, "según el discurso imperante en mi infancia, uno nunca debía crear problemas, porque precisamente con ello uno se metía *en* problemas. La rebelión y su represión parecían estar atrapadas en los mismos términos, lo que provocó mi primera reflexión crítica sobre las sutiles estratagemas del poder: la ley subsistente nos amenazaba con problemas, e incluso nos metía en problemas, todo para mantenernos libres de problemas".[20] La felicidad acaso sea aquello que nos libra de problemas por el mero hecho de recordar la infelicidad que meterse en problemas trae aparejada. En este punto, podríamos considerar de qué manera algunas novelas de formación del siglo XIX escritas por mujeres plantearon cierta rebelión contra el *Emilio* por medio de la puesta en relato de las limitaciones de la educación moral de las niñas y sus estrechos preceptos de felicidad. Estas novelas tratan acerca de la íntima relación entre los problemas y la felicidad.

Tomemos, por ejemplo, *El molino junto al Floss*, de George Eliot, novela contada desde el punto de vista de Maggie Tulliver.[21] Los primeros momentos retratan la infancia de la protagonista, su difícil relación con su hermano Tom y su perpetuo temor a decepcionar a sus padres. El relato establece una clara diferencia entre los hermanos, en función de cómo son juzgados por sus padres: "Tom no hacía nunca las tonterías que su hermana [Maggie], pues tenía un maravilloso instinto de lo que podía ser favorable o

desfavorable; así, aunque era mucho más terco y voluntarioso que Maggie, su madre no lo llamaba nunca malo".[22] A continuación se suceden varios incidentes que contribuyen a cimentar la reputación de Maggie como una niña problemática: deja morir al perro de Tom, se corta el cabello, derriba el juego de ladrillos de Tom y empuja a su prima Lucy al agua.

La novela muestra que los problemas no son sencillamente algo que resida dentro de los individuos, sino que implican distintos modos de leer situaciones de lucha y conflicto. La lectura de estas situaciones implica siempre ubicar la causa del problema, lo que es otro modo de hacer referencia a lo que he denominado puntos de conversión: problemática es aquella persona que vulnera las frágiles condiciones de paz. En todas estas instancias, se le atribuye a Maggie ser la causa del problema, y lo que pasa inadvertido es la violencia que la ha llevado a actuar como lo ha hecho, una violencia de provocación que se cierne sobre las condiciones de vida. Incluso cuando regañan a Tom, Maggie es el punto de referencia de toda situación problemática. La señora Tulliver le dice a su hijo: "'Ve allá en seguida, y tráela a escape; ¿cómo se te ha ocurrido ir hasta el estanque y llevar a las niñas a un sitio tan sucio? Ya sabes que tu hermana es capaz de hacer cualquier diablura...' Era costumbre de Mrs. Tulliver, cuando reñía a Tom, echar parte de la culpa sobre Maggie". Maggie se mete en problemas porque ya se la piensa metida en problemas desde antes que ocurra cualquier cosa.

Y nuestra protagonista se mete en problemas por hablar: cuando se supone que una debe perderse en el fondo, hablar constituye en sí mismo una forma de desafío. Maggie abre la boca cuando ocurre algo que a su juicio está mal. Cuando el padre pierde el molino, poniendo en jaque su capacidad para cuidar de la familia, la joven se muestra perturbada por la falta de simpatía y solidaridad que percibe en el resto de la familia. En ese momento de crisis, se

ve impulsada a hablar por un sentido de cuidado que dirige hacia a sus padres. "Después de este desafío lanzado a las tías y a los tíos, Maggie permaneció quieta, con los grandes ojos negros fijos en ellos, como dispuesta a sufrir todas las consecuencias [...]. 'Nunca verás el fin de tus penas con esta niña, Bessy', dijo Mrs. Pullet, 'es el colmo del descaro y de la ingratitud. Es terrible. Siento haber ayudado a pagar su pensión en el colegio, porque está peor que nunca'". Las niñas que hablan son descaradas e ingratas. Es importante señalar que Maggie se siente obligada a hablar por un sentido de injusticia, lo que nos permite constatar cierta relación entre tomar conciencia de la injusticia y que se nos atribuya ser causa de infelicidad.

La novela relaciona la tendencia de Maggie a meterse en problemas con su deseo, su voluntad y su imaginación, con su amor por palabras nuevas que traen consigo la promesa de mundos desconocidos. Adoraba el latín, por ejemplo, porque "le deleitaba aprender palabras nuevas". Para Maggie, "esas misteriosas sentencias arrebatadas de algún texto ignorado, como extraños cuernos de bestias u hojas de plantas desconocidas traídas de algún lejano país, abrían horizontes sin límites a su imaginación y eran tanto más fascinadoras cuanto que estaban escritas en una lengua particular, extraña, que ella podía aprender a interpretar". Existe un poderoso vínculo entre la imaginación y los problemas, lo que nos demuestra hasta qué punto, para las mujeres, el deber de felicidad está ligado a la limitación de sus horizontes, a la renuncia a todo interés por cualquier cosa que caiga fuera de lo familiar.

Volviendo al *Emilio*, es interesante advertir que en esta obra el peligro de la infelicidad aparece asociado a una excesiva curiosidad de las mujeres. En un determinado momento, Sofía se desvía del buen camino. Su imaginación y sus deseos se activan por leer demasiados libros, lo que la lleva a convertirse en una joven "desventurada, cargada con su pena secreta".[23] Si Sofía se volviese demasiado ima-

ginativa, no tendríamos nuestro final feliz, que consiste en que se entregue a Emilio. En respuesta a esta amenaza al final feliz, el narrador dice: "entreguemos a nuestro Emilio su Sofía: resucitemos a esa amable muchacha para darle una imaginación menos viva y un destino más feliz".[24] Resucitar significa aquí ser devuelta a la senda recta y estrecha. La imaginación es lo que hace que las mujeres busquen un destino distinto, más allá del guion de felicidad. Tras hacer de Sofía una dulce muchacha, dotada de una imaginación menos viva, el libro puede tener su final feliz.

Entiendo el interés de las lectoras feministas en cuestionar esta asociación entre la infelicidad y la imaginación femenina, lo que convierte a esta última en un mal objeto en el contexto de una economía moral de la felicidad. Pero si decidimos no permanecer dentro de esa economía –es decir, si no partimos del supuesto de que la felicidad sea un bien–, podremos leer el vínculo entre la infelicidad y la imaginación femenina en otros términos. Podríamos plantear, por ejemplo, que la imaginación es aquello que les permite a las mujeres liberarse de la felicidad y del estrecho horizonte que esta les impone. En tal caso, puede que nos resulte interesante que las muchachas accedan a leer libros, por más que estos las dejen desventuradas y cargadas de penas.

Es la imaginación de Sofía lo que amenaza con interponerse en su camino a la felicidad, y con ello a la felicidad de todos. La imaginación les permite a las muchachas cuestionar la sabiduría recibida y preguntarse si lo que es bueno para todos resulta necesariamente bueno para ellas. Podríamos afirmar que, en un capítulo de *El molino junto al Floss*, Maggie se convierte en Sofía (o en la Sofía que Sofía debería ser para cumplir su función narrativa). Maggie tiene una epifanía: la respuesta a todos sus problemas es volverse buena y feliz. "Iluminó su mente, como solución de un problema súbitamente hallado, la idea de que todas las miserias de su vida juvenil habían sido para enraizar más su corazón al placer de sí mismo, como si este fuera

el centro del universo".[25] Desde el punto de vista de los padres, la hija se ha vuelto buena porque ha doblegado su voluntad: "Su madre asistía a aquel cambio verdaderamente maravillada, diciéndose que 'Maggie se había vuelto buena', pues era sorprendente que aquella chiquilla, antes tan rebelde, fuese ahora tan sumisa y abdicase siempre de hacer su propia voluntad". Para una niña, ser buena es renunciar a su propia voluntad. Esto le permite a la madre amar a la hija, que se convierte prácticamente en un mueble, apoyo de la familia, y queda perdida en el fondo: "La madre se daba cuenta de que amaba cada día más a aquella hija alta y morena, único resto que le quedaba de todo su ajuar al cual dedicar su ansiedad y su orgullo".

Es como si Maggie tuviera que elegir entre la felicidad y la vida, y renunciase a la vida: "Yo soy mucho más feliz –dijo por fin, tímidamente– desde que he renunciado a pensar en lo fácil y agradable, cesando de mortificarme por no poder hacer mi voluntad. Nuestro destino está ya determinado y se siente uno más libre cuando deja de desear y solo piensa en sufrir lo que le sea deparado y en hacer lo que es su destino". La felicidad se vincula aquí con la renuncia al deseo.[26] En esta escena, la protagonista habla con su amigo Philip. Es él quien se rehúsa a permitir que ella renuncie a su vida de esta forma en nombre de la felicidad, y le responde con gran impaciencia: "Pero yo no puedo renunciar al deseo [...] creo que, mientras vivimos, no podemos evitar el deseo".

Philip ama a Maggie por su vivacidad, y por ello se ocupa de darle libros que reaviven su interés y su curiosidad por el mundo. En cierto momento, le presta uno que ella no consigue terminar porque lee en él la injusticia de que la felicidad les llegue a algunas personas, aquellas a las que se considera dignas de amor, y no a otras. "No he concluido el libro –dijo Maggie–. Apenas llegué al pasaje de la joven rubia que leía en el parque, lo cerré y decidí no leer más. Adiviné en seguida que aquella muchacha de la tez

luminosa robaría su amor a Corinne y la haría desgraciada. Estoy decidida a no leer más libros en que las mujeres rubias se lleven toda la felicidad. Empiezo a tenerles manía. Si pudieras prestarme alguna novela en que triunfa una morena, se equilibraría la balanza. Tengo ganas de vengar a Rebecca, a Flora MacIvor, a Minna y a todas las demás morenas desdichadas". Haciendo uso de un vocabulario racializado, Maggie expone el modo en que la morenitud se convierte en una forma de infelicidad, como una condición que carece de las cualidades necesarias para que haya un final feliz.[27] Al manifestarse contra la injusticia de que la felicidad les llegue a algunas personas y a otras no, Maggie renuncia a renunciar a su vida en nombre de la felicidad.

Toda la novela se funda, de hecho, en el contraste entre Maggie y su prima Lucy, en virtud de su respectiva capacidad de ser felices y cumplir con sus deberes. Maggie admite su infelicidad ante su prima: "Se acostumbra uno pronto a la desgracia". Para Lucy, por el contrario, ser feliz es un modo de no ser problemática, y no puede tolerar meterse en problemas; según sus propias palabras: "He sido tan feliz que no sé si podría soportar bien la desgracia". La felicidad es un modo de evitar aquello que no se puede soportar.

El clímax de la novela llega cuando el personaje de Stephen, el prometido de Lucy, revela sus deseos por Maggie, quien siempre gustó de él. Maggie está a punto de seguirle la corriente, pero advierte que no puede hacerlo: "Hay para mí muchas cosas difíciles y oscuras; solo veo una completamente clara, y es que no debo, no puedo buscar mi propia felicidad en el sacrificio de los demás". Maggie elige el deber como si tuviera la firme convicción de que, sin él, solo quedaría el impulso del momento. Como buen sujeto kantiano afirma: "Si el pasado no nos liga, ¿dónde iría a parar el deber? No tendríamos más ley que la inclinación del momento", a lo que Stephen replica "pero no le das la menor importancia a robarme la felicidad de mi vida".[28] Maggie elige el deber, y con ello no evita causar la

infelicidad. Debe pagar por su momento de transgresión. Al desviarse de la senda de la felicidad, cumple su destino como mujer problemática. Como exclama tras leer una carta, "¡Dios mío! ¿Hay posible felicidad en un amor que pueda hacerme olvidar todos sus sufrimientos?". La muerte causada por un desastre natural (una inundación) libera a Maggie de las infelices consecuencias de crear problemas y desviarse del camino de la felicidad. Que pierda la vida de manera tan injusta es el modo en que la propia novela alza su voz contra la felicidad, narrada a lo largo del libro como una renuncia a la vida, la imaginación y el deseo.

Si bien las heroínas de libros como *El molino junto al Floss* parecen encontrar castigo por sus transgresiones, también dejan al descubierto la injusticia de la felicidad, al mostrar a qué y a quiénes esta renuncia. La felicidad adquiere su coherencia a partir de renunciar a quienes han renunciado a ella. Podríamos describirla sencillamente como una convención, con lo que desviarse del camino de la felicidad equivaldría a desafiar las convenciones. ¿Qué es una convención? La palabra viene del verbo *convocar*, que significa reunir, juntar o encontrarse. Una convención es pues un punto en torno al cual nos congregamos. Seguir una convención es reunirse en el sentido correcto, congregarse. El feminismo les da un lugar y un momento a los deseos de las mujeres que no se congregan en torno a la reproducción de la forma de la familia. Acaso las feministas deban ser obstinadas, en la medida en que podríamos describir como obstinado a aquel sujeto cuya voluntad no coincide con la de los demás, esa mayoría cuya voluntad se cosifica como la voluntad social o general.[29]

La figura de la mujer problemática comparte así el mismo horizonte que la figura de la feminista aguafiestas. Ninguna de las dos resulta inteligible si no se las lee desde la perspectiva de una historia de la felicidad. Las feministas arruinan la fiesta sencillamente porque los objetos que prometen la felicidad no les resultan tan promisorios.

La palabra *feminismo* está saturada de infelicidad. Por el solo hecho de autoproclamarse feministas, de las feministas se piensa que vienen a destruir algo que los demás consideran no solo bueno, sino la causa de la felicidad. La feminista aguafiestas le "arruina" la felicidad a los demás; lo hace porque se rehúsa a convenir, acordar o congregarse en torno a la felicidad.

En los espacios cotidianos, socialmente cargados, se atribuye a las feministas ser el origen de varios malos sentimientos, ser aquellas que arruinan la atmósfera, lo que a su vez permite imaginar (de manera retrospectiva) dicha atmósfera como algo común. Para ir con la corriente, hay que participar de ciertas formas de solidaridad, como reírse en el momento indicado. Las feministas suelen ser representadas como personas cascarrabias y malhumoradas, a menudo con el fin de proteger el derecho de los demás a preservar ciertas formas de vínculo social o aferrarse a algo que perciben bajo amenaza.[30] Ni siquiera es necesario que la feminista diga algo para que se la considere una aguafiestas. Una colega me contó que en cualquier reunión basta con que esté a punto de hablar para que alguna persona alce la mirada y ponga los ojos en blanco, como si dijera "oh, no, ahí comienza otra vez".

Mi propia experiencia como feminista me ha enseñado mucho acerca de esos ojos en blanco. Es por ello que, cuando me dicen que un mal sentimiento viene de tal o cual persona, tiendo a no creerles. Este escepticismo es el resultado de mis propias experiencias como hija feminista dentro una familia relativamente convencional, siempre en desfasaje con el despliegue intrafamiliar de buenos sentimientos, como aquella de la que siempre se espera que les arruine la fiesta a todos, marcando –por ejemplo– el sexismo implícito en lo que se dice. Supongamos que nos encontramos en el comedor. En torno a esta mesa, la familia se reúne y tiene conversaciones educadas, en las que solo se puede hablar de ciertas cosas. Alguien dice entonces algo

que a mí me resulta problemático, y le respondo, incluso con mucho cuidado. A veces puedo hablar con mesura, o tal vez me sienta "herida", sobre todo si reconozco con frustración que quien me está lastimando solo lo está haciendo para provocarme. La violencia de lo que se dijo, la violencia de la provocación, pasan inadvertidas. Cada vez que abre la boca, es la feminista la que "comienza la discusión", la que perturba la fragilidad de la paz familiar.

Tomémonos en serio esta figura de la feminista aguafiestas. ¿Es verdad que la feminista viene a arruinarle la feliz fiesta a los demás al señalar situaciones de sexismo? ¿O acaso viene a exponer malos sentimientos que suelen estar ocultos, marginados o negados bajo los signos públicos de la felicidad? Los malos sentimientos, ¿aparecen cuando alguien expresa su enojo por ciertas cosas, o bien el enojo es aquello que permite traer a la superficie los malos sentimientos que circulan por debajo de los objetos? Para desanimar a los demás, los sujetos feministas tienen no solo la posibilidad de hablar de tópicos infelices, como el sexismo, sino también de exponer el modo en que la felicidad borra todas las señales de que algo no funciona. Es cierto: las feministas venimos a arruinarles la fiesta, cuanto menos en la medida en que perturbamos la fantasía de que es posible hallar la felicidad en ciertos lugares. Arruinar una fantasía puede ser arruinar un sentimiento positivo. No se trata solo de que a las feministas no las afecten felizmente los objetos que supuestamente causan la felicidad, sino que su imposibilidad de ser felices con dichos objetos es leída como un sabotaje contra la felicidad de los demás.

Prestemos atención a la relación que existe entre la negatividad de la figura de la feminista aguafiestas y el modo en que la gente "encuentra" negativos ciertos cuerpos. Marilyn Frye afirma que toda forma de opresión obliga a la persona oprimida a mostrar señales de que es feliz con la situación en que se encuentra. En sus propias palabras, "a menudo se nos pide a las personas oprimidas

que sonriamos y nos mostremos animadas. La obediencia es considerada una prueba de nuestra docilidad y nuestro consentimiento".[31] La opresión obliga a la persona oprimida a exhibir signos de felicidad, que se entienden como signos de que ha sabido adaptarse a la situación. Como resultado de ello, según Frye, "cualquier otra cosa que no sea la más exultante de las sonrisas nos expone a ser percibidas como personas malvadas, amargadas, enojadas o peligrosas". Si una persona oprimida no sonríe o no muestra signos de ser feliz, se la considera una persona negativa: enojada, hostil, infeliz, etc. La felicidad se convierte así en la "posición estándar" que se espera de las personas oprimidas, a tal punto que prácticamente define la esfera de la neutralidad. O son felices, o no son.

Cuando alguien nos reconoce como feministas nos atribuye una categoría difícil y una categoría de dificultad. Cuando nos presentamos como feministas, se nos "lee de antemano" como personas "con las que no es fácil llevarse bien". Para demostrar que no somos difíciles, debemos mostrar signos de alegría y de buena predisposición. A este tipo de experiencias alude Frye cuando señala que "esto significa que es posible que consideren que somos 'difíciles' o cuanto menos que podría ser incómodo trabajar con nosotras, lo que muchas veces basta para costarles a las personas la pérdida de los medios de subsistencia". También se advierte cierto interés por la infelicidad feminista, con el mito de que las feministas venimos a arruinarle la fiesta a todo el mundo porque no somos felices. Hay un deseo de creer que las mujeres se vuelven feministas *porque* son infelices, quizás como un desplazamiento de la envidia que sentirían por aquellas personas que sí han alcanzado la felicidad que ellas no saben obtener.[32] Esta idea viene a defender a la felicidad de la crítica que le plantea el feminismo. Lo que no supone decir, desde luego, que no es verdad que haya feministas que no sean felices; después de todo, no creo que esta idea de que el feminismo sea algo causado

por nuestra infelicidad nos haga muy felices. Lo que quiero decir es que a las feministas se nos considera siempre como personas infelices, lo que permite leer distintas situaciones de conflicto, violencia y poder como situaciones *producidas* por nuestra infelicidad, y no como *su causa*.

Desde ya, dentro del propio feminismo también se atribuye a algunos cuerpos, más que a otros, ser la causa de la infelicidad. La figura de la feminista aguafiestas tiene mucho en común con la figura de la mujer negra enojada,[33] a la que autoras como Audre Lorde y bell hooks han dedicado minuciosos análisis.[34] Podemos describir a la mujer negra enojada como una aguafiestas; una que viene a arruinarle la fiesta incluso a las feministas, al señalar ciertas formas de racismo presentes dentro de la propia política feminista. No hace falta siquiera que llegue a formular un planteo para arruinarles la fiesta. En el capítulo anterior describí como extraña al afecto a esa persona a quien las cosas correctas la afectan de manera incorrecta, pero también es posible aplicar esta categoría a quien afecta a los demás de manera incorrecta: su sola proximidad, que oficia de indeseable recordatorio de historias perturbadoras, enrarece la atmósfera e impide que el resto disfrute de las cosas correctas. Leamos con atención la siguiente descripción de bell hooks: "un grupo de activistas feministas blancas que no se conocen pueden estar presentes en una reunión para discutir teoría feminista. Pueden sentirse vinculadas sobre la base de su carácter compartido de mujeres, pero la atmósfera habrá de cambiar notablemente cuando ingrese una mujer de color. Las mujeres blancas se pondrán tensas, ya no estarán relajadas, ni se sentirán festivas".

No se trata solo de que "se tensen" los ánimos, sino que dicha tensión se ubica en otro lugar: una vez que determinados cuerpos la sienten, atribuyen su causa a otro cuerpo, que de esta forma pasa a ser sentido como algo aparte del grupo, algo que se interpone en el camino de su alegría y su solidaridad orgánica. Al cuerpo de color se le atribuye

la causa de que la atmósfera se tense, lo que es también la pérdida de una atmósfera compartida (o podríamos decir que compartir la experiencia de su pérdida pasa a ser el modo en que de allí en más se comparte esa atmósfera). La feminista de color no necesita decir nada para provocar esta tensión. La sola proximidad de algunos cuerpos implica una conversión afectiva. Para ir con la corriente hay que seguir la corriente con cosas que para algunos podrían significar perder incluso la posibilidad de ingresar al lugar común. Este ejemplo nos enseña de qué manera las distintas historias están condensadas en la misma intangibilidad de eso que llamamos atmósfera, o en la tangibilidad de esos cuerpos que parecen obstruir el camino. Acaso para compartir una atmósfera sea necesario que haya acuerdo respecto de dónde se ubican los puntos de tensión.

Para una mujer de color, hablar desde su enojo es confirmar su posición como causa de la tensión de los demás: su enojo es aquello que amenaza al vínculo social. Como señala Audre Lorde, "cuando las mujeres de color le damos voz a ese enojo que salpica muchos de nuestros contactos con las mujeres blancas, se nos suele decir que 'creamos un ambiente de desesperanza', 'impedimos que las mujeres blancas superen sus sentimientos de culpa' y 'obstaculizamos el camino de la comunicación y la acción basadas en la confianza'".[35] De esta forma, la exposición de la violencia se convierte en el origen de la violencia. La mujer de color debe renunciar a su enojo para que la mujer blanca pueda avanzar.

La figura de la mujer negra enojada es una figura ficticia que produce efectos concretos. Argumentos de lo más razonados y razonables son rechazados por considerárselos producto del enojo (idea que, desde luego, vacía al enojo de su propia razón), lo que a su vez nos enoja, de manera tal que nuestra respuesta a la situación es leída como la prueba que viene a confirmar no solo que estamos enojadas, sino que estamos siendo poco razonables. Dicho

de otra manera: el enojo de las feministas de color es un enojo atribuido. Una puede enojarse por el modo en que el racismo y el sexismo limitan las posibilidades de elección de vida de las mujeres de color; en este caso, nuestro enojo es el juicio que dirigimos contra algo que consideramos erróneo, pernicioso. Pero como se nos oye enojadas, se considera que es el enojo lo que en realidad motiva nuestro discurso. Se lee al enojo como algo inmotivado, como si estuviéramos contra *x* porque estamos enojadas, en vez de entender que estamos enojadas porque estamos contra *x*. A su vez, nos enoja la injusticia de que se nos escuche como si fuera el enojo lo que nos motiva, lo que hace que nos resulte aún más difícil separarnos del objeto de nuestro enojo. Así, terminamos enredadas con aquello que nos enoja, porque nos enoja el modo en que nos enredan con nuestro enojo. Al enojarnos por este enredo, confirmamos la convicción ajena de que nuestro enojo es la verdad "detrás" de nuestro discurso, que es lo que bloquea nuestro enojo y en realidad no nos permite expresarlo. Nos vemos bloqueadas y privadas de expresión.

Algunos cuerpos se convierten en puntos de obstrucción, puntos en los que se interrumpe toda comunicación fluida. Prestemos atención al maravilloso poema en prosa *Nuestra hermana aguafiestas*, de Ama Ata Aidoo, en el que la narradora Sissie, una mujer negra, debe esforzarse por preservar la comodidad de los demás. En un avión, una azafata blanca la invita a sentarse en el fondo con "sus amigos", dos personas negras a las que no conoce. Está a punto de decir que nos las conoce y duda: "Pero haberse negado a unirse con ellos hubiera creado una situación incómoda, ¿no? Teniendo en cuenta que, aparte de la educación extremadamente civilizada de la azafata, la habían adiestrado para ocuparse de la comodidad de todos los pasajeros".[36]

Es el poder lo que se manifiesta en este momento de vacilación. ¿Le seguimos la corriente? ¿Qué significa seguirle la corriente? Crear una situación incómoda es ser

leído como alguien complicado. Mantener la comodidad pública requiere que ciertos cuerpos "sigan la corriente". Rehusarse a seguir la corriente, rehusarse a ocupar el lugar en el que se nos ubica, equivale a ser consideradas personas problemáticas, personas que causan incomodidad a los demás. Hay toda una lucha política en torno al modo en que atribuimos buenos y malos sentimientos, una lucha que vacila en torno a la pregunta, aparentemente sencilla, respecto de quién produce cuáles sentimientos a quién. Los sentimientos pueden quedar atrapados en ciertos cuerpos del mismo modo que ocurre con espacios, situaciones y dramas. Y los cuerpos pueden quedar atrapados, según aquellos sentimientos a los cuales los asociemos.

CONCIENCIA E INFELICIDAD

Oponerse a las distintas formas de poder y violencia que se ocultan bajo los signos de la felicidad no significa necesariamente volverse una persona infeliz, si bien implica rehusarse a seguirle la corriente a las cosas y a mostrar signos de ir con la corriente. Resulta llamativo que el "ideal táctico" de Shulamith Firestone para el movimiento de la liberación de las mujeres sea "el boicot a la sonrisa; al declararse la campaña, todas las mujeres deberían abandonar instantáneamente sus sonrisas 'congraciadoras' y sonreír tan solo cuando las complaciera de verdad *a ellas*".[37] Rehusarse a la promesa de la felicidad es rehusarse a la demanda de mostrar signos de felicidad. Para Firestone, esto significa un cambio de orientación, significa modificar los hábitos corporales: "En mi propio caso, tuve que adquirir el hábito de la renuncia a esta sonrisa falsa, que constituye casi un tic nervioso en todas las adolescentes. Esto significó que sonreía raras veces, porque la verdad es que, cuando llegaba a sonreír con sinceridad, ya eran pocos los motivos para hacerlo". Para esta autora, la renuncia a la sonrisa no supone una renuncia

a la alegría ni a los buenos sentimientos, que no solo se distribuyen por los senderos aceptados de la felicidad. En todo caso, es la sonrisa falsa la que sostiene las condiciones psíquicas y políticas de la infelicidad. La feminista que no sonríe cuando no está feliz quiere una vida más excitante. De hecho, como sostiene Firestone: "El erotismo es *excitante*. Nadie quiere librarse de él. La vida sería una lata o una rutina si careciéramos hasta de esta pequeña chispa estimulante. Allí está el punto crucial. *¿Por qué toda la alegría y excitación ha sido concentrada y unificada en una parcela estrecha y difícil de alcanzar de la experiencia humana, dejando baldío todo lo demás?"* (el segundo énfasis es añadido). El feminismo implica un desafío a la "presión" que la felicidad ejerce sobre todas nosotras, al modo en que limita las formas posibles de encontrar excitación o excitarse.

Esto no es lo mismo que afirmar que el feminismo haga felices a las mujeres, sino más bien que al rehusarse a seguirle la corriente a las exhibiciones públicas de felicidad, favorece la ampliación de los horizontes en los que es posible hallar distintas cosas. El feminismo no garantiza qué habremos de encontrar luego de esta expansión de nuestros horizontes corporales. Sencillamente, nos permite recorrer lugares nuevos. Resulta bastante elocuente el hecho de que toda apertura de este tipo sea leída como un signo de hostilidad, o como una intención de arruinarles la fiesta a los demás. Al interés público por la felicidad le interesa un modelo determinado (y bastante estrecho) del bien; ser felices exige, de nuestra parte, el compromiso de hallar aquello que Firestone describe con acierto como "una parcela estrecha y difícil de alcanzar de la experiencia humana".

Hasta aquí, he indagado los modos en que se representa al feminismo como causante de la infelicidad y como una posición que tiene su causa en la infelicidad. Pero en vez de negar la posible relación entre infelicidad y feminismo, quisiera explorar ahora otra forma de pensar al respecto. Podríamos reformular el proceso de la toma de

conciencia como una toma de conciencia de la infelicidad. Como sostiene Gayle Greene, "si bien la educación elevó las expectativas de las mujeres, *también hizo que muchas fueran infelices*, al crear ambiciones que se vieron frustradas por la rígida ideología doméstica que las exhortó a volver al hogar".[38] La educación, en efecto, es lo que nos permite experimentar las limitaciones *como* limitaciones; paradójicamente, el hecho de advertir la existencia de estas limitaciones puede hacer que la vida nos parezca más limitada, no menos. Si el mundo nos impide aprovechar todas las posibilidades que la educación abre ante nuestros ojos, esto nos vuelve conscientes de la injusticia de dichas limitaciones. Así, la apertura del mundo, o la expansión de los horizontes personales, puede en realidad hacernos conscientes de la gran cantidad de motivos que tenemos para ser infelices. Es posible, además, que la infelicidad nos lleve a concentrar nuestra atención en las causas de la infelicidad, con lo que de allí en más seríamos infelices *por* las causas de la infelicidad. La toma de conciencia no convierte a las tristes amas de casa en feministas felices, por más que a veces desearíamos que así fuera.

El feminismo implica el desarrollo de una conciencia política respecto de todo aquello a lo que las mujeres deben renunciar en nombre de la felicidad. De hecho, al volverse conscientes de la felicidad como pérdida, las feministas se niegan a renunciar –en nombre de ella– al deseo, a la imaginación y a la curiosidad. Darse cuenta de todas las cosas a las que hemos debido renunciar puede resultar, de por sí, un poco triste. Los archivos feministas están llenos de amas de casa que toman conciencia de la infelicidad como un estado de ánimo que parece rodearlas. Pensemos, por ejemplo, en *La señora Dalloway*, de Virginia Woolf. En esta novela, la infelicidad está en el aire, casi como una densidad en la atmósfera. Se filtra a través de los quehaceres de la vida cotidiana. Allí va su protagonista, a comprar flores, mientras disfruta de un paseo por Londres. Durante

la travesía, desaparece: "ahora a menudo este cuerpo que llevaba (se detuvo para contemplar un cuadro holandés), este cuerpo, con todas sus facultades, le parecía nada, nada en absoluto. Tenía la rarísima sensación de ser invisible, no vista, desconocida; ya no volvería a casarse, ya no volvería a tener hijos ahora, y solo le quedaba este pasmoso y un tanto solemne avance con todos los demás por Bond Street, este ser la señora Dalloway, ahora ni siquiera Clarissa, este ser la señora de Richard Dalloway".[39]

Convertirse en la señora Dalloway es, en sí mismo, una forma de desaparición. Seguir los caminos de la vida (matrimonio, reproducción) es sentir que todo lo que hay por delante es una especie de solemne avance, como si se viviera la vida de otra persona, limitándose a ir en el mismo sentido que los demás, como si hubiera que dejar atrás todo propósito personal, como si vivir no fuera otra cosa que continuar una serie de movimientos que ya ha comenzado antes de que llegáramos. Como planteo en *Queer Phenomenology*, para que una vida cuente como buena vida, debe seguir la dirección prometida como bien social, lo que significa concebir la propia futuridad en términos de obtener ciertos resultados en el transcurso de la vida. Pero si bien la felicidad es aquello que nos permite obtener ciertos resultados, no es necesariamente lo que sentimos al llegar a ellos. Para la señora Dalloway, obtener estos resultados supone desaparecer. El resultado de estos resultados parece ser cierto tipo de desaparición, una pérdida de posibilidades, la incapacidad de hacer uso de las facultades del cuerpo, de descubrir qué cosas puede hacer ese, su cuerpo.[40] De esta forma, tomar conciencia de las posibilidades puede implicar también el duelo por su pérdida.

En el caso de Clarissa, esta sensación bastante ominosa de que haberse convertido en la señora Dalloway significa una pérdida de posibilidades, un deshacerse o bien convertirse en "nada en absoluto", no se instaura en su conciencia bajo la forma de una tristeza *por* algo.[41] La tristeza del libro

–y es un libro muy triste– no se expresa como la tristeza de un determinado punto de vista. Por el contrario, cada una de sus frases trata a las emociones y pensamientos como objetos de un mundo compartido: las calles de Londres, el enorme azar de cruzarse con unas personas y no con otras, la sensación de ese extraño azar. A veces puede sentirse como una coincidencia, como un coincidir con otros. El lugar común "es tan solo una coincidencia" puede producir la impresión de que la falta de relación causal entre los eventos supone la ausencia de todo tipo de conexión. Pero el acto mismo de sentir la coincidencia puede significar el reconocimiento de que hallarse en el mismo momento y lugar que otras personas, transcurrir junto a otras personas o luego de otras personas, supone alguna forma de conexión. A medida que Clarissa avanza en la tarea que la ocupa (ha ido a comprar flores para una fiesta), se interna en el mundo junto a otras personas. Puede estar en su mundo (el de sus tareas, sus recuerdos) y aun así comparte el mundo de la calle, siquiera por un instante, un instante fugaz, un instante que pasa volando. Las cosas aparecen bajo la forma de modos de atención: el aeroplano que escribe en el cielo, el aeroplano que ven esas otras personas que transitan por la calle. Las preguntas se articulan como preguntas compartidas: ¿qué letra es esa?, ¿qué palabra es esa? "'¿Qué miran?', preguntó Clarissa Dalloway". Es como si la mera dirección de una mirada fuera suficiente para crear un mundo compartido. Aunque cada uno lleva a la calle su propio estado de ánimo, su propia preocupación por esto o aquello, la calle puede adoptar un estado de ánimo propio si un objeto llama la atención, como el aeroplano que escribe en lo alto del cielo, por más que cada una de las personas que mira hacia arriba vea algo muy distinto.

La infelicidad se vuelve una impresión colectiva, porque también ella está hecha de fragmentos que solo de manera muy laxa pueden atribuirse a tal o cual punto de vista. En particular, es la proximidad entre la señora

Dalloway y el personaje de Septimus lo que nos permite ver que la infelicidad es algo compartido, aun cuando no puede decirse que pase de una a otro o viceversa: sencillamente, son dos personajes que, aunque se cruzan, no se conocen, y cuyos mundos están conectados entre sí por la misma sacudida de infelicidad. La relación nos permite advertir la inmanencia del shock: cómo el dolor de una persona puede tener efectos sobre el mundo de la vida de otra. Septimus padece de shock psíquico y lo sentimos junto a él; sentimos el pánico y la tristeza con que el horror de la guerra se inmiscuye bajo la forma del recuerdo. Su dolor trae al presente el pasado, el largo tiempo de la guerra, su persistencia en la piel como secuela, su rechazo a toda posibilidad de después. Para quienes ese día lo miran de lejos, se lo cruzan en la calle, parece un loco, un hombre al límite del comportamiento social aceptable, un espectáculo. Podríamos compartir la calle con él y no saber nada de la historia detrás de su dolor. Estar cerca del dolor no necesariamente nos acerca al dolor.

A pesar de que no se conocen, los personajes de Clarissa y Septimus alcanzan una extraña intimidad: el dolor no-tan-privado del ama de casa y el dolor no-tan-público del soldado que regresa están entrelazados. Es interesante advertir aquí que su tristeza es cercana pero no contagiosa. No se transmiten la tristeza el uno a la otra ni viceversa. Cuando se cruzan en la calle, sus tristezas mantienen vivas historias que no son compartidas, que no pueden ser compartidas. Y, sin embargo, algo comparten, acaso eso mismo que no puede revelarse. Mientras piensa en las "raras afinidades" que la unen a esas personas "con las que nunca [ha] hablado", Clarissa se sienta en el autobús y se pregunta si esas "partes no vistas" de nosotros acaso pueden constituir un punto de unión con los demás e incluso una forma de sobrevivir gracias a ellos; "quizá, quizá".

Es el personaje de la esposa de Septimus, Rezia, aquel cuyas cavilaciones enfrentan de manera más directa la di-

ficultad de experimentar emociones que se nos revelan por la mera proximidad de otras personas. Ella ansía tanto dar a conocer su propia infelicidad que "casi [cree] que [debe] detener a la gente en la calle, caso de que esta gente pareciera buena y amable, para decirles: 'Soy desdichada'". Pero es consciente de que no es sencillo revelar sus sentimientos y los de Septimus al resto de los transeúntes: "¿había algo en ellos que llamara la atención, algo que indujera al transeúnte a sospechar: he aquí a un joven que lleva el más importante mensaje del mundo y que es, además, el hombre más feliz del mundo, y el más desdichado?". Habitar el mundo de un sentimiento no crea un mundo a partir de ese sentimiento.

Buena parte de la novela trata de un evento por venir: la fiesta que prepara la señora Dalloway. A algunas lectoras feministas les resulta decepcionante que la protagonista tenga esta preocupación. Simone de Beauvoir lee el placer que la señora Dalloway encuentra en las fiestas como un intento de transformar su prisión en un reino, como si el papel de anfitriona le permitiera transformarse en una "dispensadora de la felicidad, de la alegría". Para Beauvoir, el don de la fiesta no tarda en convertirse en un deber, a tal punto que, aunque a la señora Dalloway le encantan "estos triunfos", siente también "su vacío y su falsedad". Para Kate Millet es la propia señora Dalloway quien resulta una figura bastante decepcionante; su crítica gira en torno al fracaso de Woolf a la hora de transformar su propia infelicidad en una política: "Virginia Woolf glorifica a dos amas de casa (Mrs. Dalloway y Mrs. Ramsay), recoge los padecimientos inhumanos de Rhoda en *Las olas*, sin detenerse a explicar sus causas".[42] Podríamos suponer que es debido a que la señora Dalloway planea una fiesta que no se nos revela demasiado acerca de su infelicidad, salvo la tristeza que le trae el recuerdo de la intimidad perdida con Peter y Sally, quienes aparecen inesperadamente durante el día de un modo que, se nos da

a entender, no es un mero fruto de la casualidad, sino que guarda alguna relación con los pensamientos de la señora Dalloway: "durante todo el día había estado pensando en Bourton, en Peter, en Sally". Estas intimidades perdidas se convierten en posibilidades perdidas, rastros de una vida que podría haber vivido si las cosas hubieran resultado de otra manera.

Si bien podríamos decir que la fiesta distrae a la señora Dalloway de las causas de la infelicidad (y bien podríamos tener cierta simpatía por la necesidad de proveerse algunas distracciones), también es el acontecimiento en el que la infelicidad se hace palpable. Para ella, la fiesta es vida, el modo en el que puede hacer que las cosas pasen, un don, un acontecimiento. ¿Pasa algo? Lo que hace que esto sea una pregunta es la necesidad de preservar el don. Y sí, algo pasa. Es justamente en la fiesta que la vida de Septimus "toca" a la señora Dalloway de la manera más directa. La toca por medio de su muerte. Lady Bradshaw le dice: "'precisamente cuando nos disponíamos a salir de casa, han llamado por teléfono a mi marido; un caso muy triste. Un joven (esto era lo que sir William contaba al señor Dalloway) se había matado. Había estado en el ejército'. ¡Oh!, pensó Clarissa, en medio de la fiesta, he aquí a la muerte, pensó". En mitad de la fiesta, las palabras se acumulan en un relato y dan forma a la historia de una muerte. Un joven se mata y la muerte misma (no solo la narración de la muerte) toma su lugar en medio de la fiesta, en medio de la vida de la fiesta. El alma de la fiesta está muerta. Quien lee la novela ya sabe de esta muerte, la ha presenciado. Ahora es el turno de sus resonancias, de ver cómo adquiere su propia vida y toma su lugar en un punto intermedio. Para la señora Dalloway, esta muerte se convierte en algo que debe imaginar, que debe traer a la vida por medio del pensamiento:

> ¿Qué derecho tenían los Bradshaw a hablar de muerte en su fiesta? Un joven se había matado. Y de ello hablaron en su fiesta, los

> Bradshaw hablaron de muerte. Se había matado, sí, pero, ¿cómo? El cuerpo de Clarissa siempre lo revivía, en el primer instante, bruscamente, cuando le contaban el accidente: se le inflamaba el vestido, le ardía el cuerpo. Se había arrojado por una ventana. Como un rayo subió el suelo; a través de él, penetrantes, hirientes, pasaron los enmohecidos clavos. Quedó allí yacente, con un plop, plop, plop, en el cerebro, y luego vino el ahogo de las tinieblas. Así lo vio. Pero ¿por qué lo había hecho? ¡Y los Bradshaw hablaron de ello en su fiesta!
>
> En cierta ocasión, Clarissa había arrojado un chelín a las aguas de la Serpentine, nada más. Pero aquel joven había arrojado cuanto era. Ellos seguían viviendo (tendría que regresar: las estancias estaban aún atestadas; la gente seguía llegando). Ellos (durante todo el día había estado pensando en Bourton, en Peter, en Sally) envejecerían. Había una cosa que importaba; una cosa envuelta en parloteo, borrosa, oscurecida en su propio vivir, cotidianamente dejada caer en la corrupción, las mentiras, el parloteo. Esto lo había conservado aquel joven. La muerte era desafío. La muerte era un intento de comunicar, y la gente sentía la imposibilidad de alcanzar el centro que místicamente se les hurtaba; la intimidad separaba; el entusiasmo se desvanecía; una estaba sola. Era como un abrazo, la muerte.

La muerte de Septimus se convierte en una cuestión que distrae a la señora Dalloway de la fiesta: le presta atención, se hace preguntas, se convierte en un testigo retrospectivo aunque no estuvo ni podría haber estado allí. El estremecimiento: los sonidos, el plop, plop, plop, el suelo como un rayo, los clavos enmohecidos. Su muerte cobra materialidad, adquiere carnadura por medio de sus pensamientos. No solo anuncia que la tristeza puede ser insoportable, sino también que no tenemos por qué soportarla, que podemos huir de ella. Y a partir del momento en que la muerte se inmiscuye en el alma de la fiesta, la vida se convierte en parloteo, en eso que pasa, "ellos seguían viviendo", eso que va y viene, "la gente

seguía llegando". La muerte encarna la persistencia del dolor cuando la vida se convierte en parloteo.

Lo sorprendente de la señora Dalloway es que el dolor deba ingresar a su conciencia desde el exterior, por medio de la llegada de otra persona, un intruso, alguien que no ha sido invitado a la fiesta. El dolor del intruso expone el vacío del parloteo de la vida. El dolor no se presenta como autoconciencia –conciencia del propio sufrimiento–, sino como una intensificación de la conciencia, una súbita conciencia-del-mundo en la que se permite que el dolor de aquellos que no forman parte del círculo de lo próximo perturbe la atmósfera. Aunque nos resulte familiar, la infelicidad puede llegar bajo la apariencia de un extraño, a perturbar lo familiar o a revelar aquello que en lo familiar resulta perturbador.

Esta llegada del dolor desde los márgenes de la conciencia social acaso tenga algo que decirnos acerca de lo difícil que resulta tomar conciencia del dolor, o incluso acerca de nuestras propias resistencias a reconocer, en esos aparentemente "pequeños" estados de malestar ligados a la pérdida y a la insatisfacción, la presencia de la infelicidad en el seno de nuestra propia vida. La fiesta acaso deja al descubierto la necesidad de mantenerse ocupada, de seguir adelante a pesar de la evidencia de la propia desaparición. La necesidad de mantenerse ocupada da cuenta de una tristeza enorme. La necesidad de no verse desbordada por el dolor da cuenta de un dolor enorme. Sin duda, el solo hecho de reconocer la tristeza y la decepción es una ardua tarea cuando se vive una vida que debería ser feliz pero no lo es, que debiendo ser plena se siente vacía. Es difícil renunciar a la idea que nos hacemos de nuestra propia vida, más cuando la hemos vivido según los dictados de esa idea. El reconocimiento de la pérdida acaso traiga consigo la voluntad de experimentar una intensificación de la tristeza que hasta ese momento se había visto pospuesta por la esperanza.[43]

Por ello, heredar el feminismo acaso sea heredar la tristeza. La tristeza es resultado de la toma de conciencia no solo del género como una limitación de posibilidades, sino también del carácter no necesario de dicha limitación. Después de todo, hemos heredado el libro *La señora Dalloway*, nos lo hemos pasado de mano en mano, y este a su vez ha pasado a otras formas culturales.[44] Tómese por ejemplo la película *Las horas*,[45] basada en la novela homónima de Michael Cunningham de 1998, que adopta el título original que Woolf pensó para *La señora Dalloway*. *Las horas* cuenta la historia de tres generaciones de mujeres y sigue su vida en un único día: un día en la vida de Virginia Woolf (interpretada en la película por Nicole Kidman), un día en la vida de Laura Brown (Julianne Moore), ama de casa frustrada de los años cincuenta, durante el cual cocina una torta mientras lee *La señora Dalloway*, y un día en la vida de Clarissa Vaughan (Meryl Streep), quien al igual que la señora Dalloway organiza una fiesta, en este caso para su ex amante y amigo Richard (Ed Harris), quien está muriendo de sida.

Son varias las formas en que *Las horas* hereda la novela *La señora Dalloway*. Hereda su título perdido y la existencia del propio libro (que es leído por Laura). También lo imita: sigue su orientación, su direccionalidad en el tiempo, al representar toda una vida en un único día. La película, además, presta atención a los gestos que vinculan a cada una de estas generaciones de mujeres con el personaje de la señora Dalloway: Clarissa, por ejemplo, comienza su día anunciando que irá a comprar flores para la fiesta. De esta forma, distintos gestos y quehaceres cotidianos se convierten en solapadas formas de la herencia.

Quisiera detenerme un momento en Laura Brown, la triste ama de casa de los años cincuenta. Mientras su personaje lee *La señora Dalloway*, oímos la voz de Virginia Woolf (tal como esta ha sido evocada en la película), y esa voz viaja en el tiempo, como si fuera la huella de una historia

que no se ha desvanecido, de un pasado que perdura. Laura disfruta de leer el libro. Lo acaricia, quiere quedarse en la cama con él y seguir leyendo, leer más y más. Este deseo del libro es un deseo también de no estar en su vida, de salirse de su tiempo y sus obligaciones: quiere pasar tiempo con el libro para no pasarlo con su marido y su hijo.

Es un día, un único día. Es el día del cumpleaños de su marido, pero ella quiere quedarse en la cama leyendo; imaginamos que quiere quedarse en la cama con Virginia. Más tarde, cuando su marido se va, la visita su amiga Kitty y le pregunta por el libro. Laura habla acerca de la señora Dalloway como si se tratara de una contemporánea, como si compartieran el mismo espacio, el mismo mundo. Dice, refiriéndose a ella: "Porque se muestra segura, todos piensan que se siente bien. Pero no es cierto". Mostrarse seguro es convencer al mundo de una felicidad que no existe, es hacerse pasar por una persona feliz con lo que hay. Nos esforzamos por sostener la idea de que todo está bien, pero no es así. De esta forma, la trama de *La señora Dalloway* se convierte en una descripción del presente de Laura, de lo que la rodea, de su mundo de vida. Ella se identifica con el personaje de la novela a través del dolor, comparte su pena, una pena oculta, como si dijera: "me pasa lo mismo que a ti, yo tampoco me siento bien y mi vida consiste en mantener las apariencias de que todo está bien, y bajo esas apariencias, desaparezco".

¿Qué pasa cuando la felicidad doméstica no nos produce felicidad? Laura intenta hornear una torta. Rompe un huevo. Este sencillo acto se convierte en un gesto temático a lo largo de la película, que enlaza el trabajo doméstico de las mujeres a través del tiempo. Hornear una torta debería ser un emprendimiento feliz, un trabajo de amor. Por el contrario, la película deja al descubierto cierta forma de opresión que subyace al acto mismo de romper el huevo. Si la felicidad, según he planteado en el capítulo anterior, crea su propio horizonte, entendido como un horizonte de

pareceres, entonces es posible vivir rodeadas de pareceres que no son los nuestros, y de promesas cuyo vacío nos asedia. No es solo que estos objetos no causen nuestra felicidad, sino que nos recuerdan nuestra incapacidad de ser felices, encarnan nuestra decepción. El recipiente en el que se baten los huevos nos aguarda. Podemos sentir la presión de su espera. El recipiente vacío se convierte en una acusación. En los archivos feministas abundan escenas de domesticidad en las que los objetos domésticos, los objetos felices, se vuelven extraños, incluso amenazantes.

En una conmovedora escena de *Las horas* en que la familia de Laura se reúne a la mesa y hace su fiesta con la torta que ella finalmente ha conseguido hornear, hace su aparición la promesa de la felicidad. Su marido le cuenta a su hijo la historia de cómo se conocieron. Él le dice: "Yo solía pensar en traerla a vivir a esta casa. A una vida muy parecida a esta. Y fue la idea de la felicidad, la idea de esta mujer, la idea de esta vida, lo que me sostuvo en pie. Tenía una idea de nuestra felicidad". Mientras él habla, los ojos de Laura se llenan de lágrimas. La entristecen la idea de felicidad de su marido, eso mismo que a él lo sostiene en pie, y el mundo que esta idea crea para ella. Al final de la película, le cuenta a Clarissa cómo abandonó a su marido y a su hijo: "Sería maravilloso poder decir que lo siento. Sería fácil. ¿Pero qué sentido tendría? ¿Qué sentido tiene lamentarse cuando no se tuvo otra alternativa? Es lo que hay que soportar. Ya está. Nadie me va a perdonar. Era la muerte. Yo elegí la vida". A Laura, aquella vida basada en "una idea de nuestra felicidad" le resulta insoportable. Aquella felicidad es la muerte. No huye de esa vida para ser feliz. Huye de la felicidad para vivir.

Llegado este punto, podríamos preguntarnos, ¿por qué no huyó de esa felicidad para construir otro tipo de felicidad, una que pudiera considerar propia? ¿No podríamos pensar que la creatividad del feminismo, su posibilidad de generar nuevos horizontes, es capaz de darnos otras ideas

de felicidad? Tal vez lo que revela la tristeza de Laura es que la felicidad está saturada de su propia historia, lo que vuelve muy arduo separarla de una idea precisa, aquella que su marido tenía para ella. En el caso de Laura, abandonar la felicidad supone dejar todo atrás, provocar la infelicidad de aquellos a los que abandona, infelicidad que a su vez es heredada por su hijo, quien, según descubrimos al final de la película, resulta ser Richard. Y en *Las horas*, es Clarissa la que se ocupa de Richard y de su infelicidad, la encargada de recoger los fragmentos de la felicidad que Laura ha destrozado. Clarissa se ocupa (como la señora Dalloway) de organizar la fiesta de su amigo y se preocupa (como la señora Dalloway) porque sus fiestas son aburridas. Clarissa (como la señora Dalloway) hace enormes esfuerzos por no estar triste, e intenta aprovechar la feliz ocasión de la fiesta, en la que celebran que Richard ha obtenido un importante premio de poesía, para dejar de pensar en la tristeza de su muerte inminente, para evitar que el dolor la desborde.

Al poner en escena la infelicidad que ha causado Laura, esa mujer que no pudo soportar la idea de la felicidad, la película corre el riesgo de no mostrar ningún tipo de simpatía por su situación. Creo que esto lamentablemente ocurre. Pero tal vez podamos aprender algo de esta falta de simpatía. Si quien huye de la felicidad debe causar la infelicidad de aquellos a los que abandona, debe renunciar también a la simpatía: para escapar al deber de la retribución, es preciso dejar de reaccionar al sentimiento con un sentimiento similar (con felicidad a la felicidad, con amor al amor). En otras palabras, huir de la felicidad supone renunciar a la simpatía. El hecho de que el acto de Laura solo pueda ser narrado como una situación extrema, violenta incluso, como la causa de un dolor que no es posible remediar, nos muestra hasta qué punto resulta difícil huir de la idea de felicidad, en la medida en que esa idea está ligada al impulso de cuidar de la felicidad de los

demás. Hay, creo que todos los sabemos, muchas personas que permanecen en situaciones de infelicidad por miedo a causar la infelicidad de otras, a perder la simpatía de los demás, a renunciar a la simpatía.

Es muy duro huir de la felicidad en nombre de la vida. Hay un gran paso entre tomar conciencia de todo aquello a lo que se debe renunciar por vivir en conformidad con una determinada idea de felicidad y ser capaz de huir de la felicidad en nombre de la vida, un paso en el que media el intersticio en el que las cosas suceden, las vidas se viven y las vidas se pierden. No solo es triste entender que el género implica la pérdida de ciertas posibilidades, sino también advertir que el reconocimiento de esta pérdida no basta para habilitar dichas posibilidades.[46] Después de todo, la Clarissa de *Las horas*, al igual que la Clarissa de *La señora Dalloway*, dedica su tiempo a cuidar de la felicidad de Richard. Mientras tanto, lo que se ve afectado es su relación con Sally, a la que no dedica la atención necesaria.[47] Acaso esta película nos enseñe que la infelicidad que siente Clarissa no es algo que le transmita Richard, el niño abandonado por Laura, sino más bien el resultado tanto de su herencia de la señora Dalloway como de su incapacidad de heredar a Laura, el acto de rebelión de Laura.[48] Al final, es la hija de Clarissa quien simpatiza con Laura. Esta simpatía intergeneracional nos revela algo: tal vez sea necesario que pase más de una generación para reproducir una herencia feminista que nos permita adquirir simpatía (acaso una simpatía por las extrañas al afecto, una extraña simpatía) por aquellas personas cuyos actos son públicamente recordados sin simpatía, como causantes de la infelicidad de otros.

Huir de la felicidad en nombre de la vida es despertarse a la posibilidad. La idea del feminismo como despertar, o incluso como nacer o cobrar vida, fue decisiva para el feminismo de la segunda ola, aun bajo la modalidad de su crítica a la figura de la feliz ama de casa, en donde en cierto sentido parece depositar su propio anhelo feminista

de felicidad. En *La mística de la feminidad*, por ejemplo, Friedan reconoce que tal vez algunas mujeres sean felices siendo amas de casa; con lo cual también sugiere que el propósito del feminismo no es necesariamente hacer felices a las mujeres. En sus propias palabras: "Desde luego hay muchas mujeres en los Estados Unidos que son felices actualmente siendo amas de casa, y algunas que utilizan plenamente sus capacidades en su rol de amas de casa. Pero la felicidad no es lo mismo que la alegría de una utilización plena de tus capacidades".[49] El concepto de alegría aparece aquí como una alternativa al valor social de la felicidad. De hecho, Friedan sostiene que las mujeres que responden a la imagen del ama de casa feliz son aquellas que tienen mayores probabilidades de adaptarse a este papel y dejar de lado –sin ningún acto de sacrificio consciente– otras oportunidades de encontrarse a sí mismas. Detrás de esta idea podemos advertir una crítica velada a la idea de adaptación: al modo en que la felicidad exige adaptar el propio cuerpo a un mundo organizado de una determinada manera. Si adoptamos la forma de lo dado (y eso depende de nuestra capacidad de adoptar dicha forma), experimentamos la comodidad de haber dado con la forma correcta. Como afirma Charlotte Perkins Gilman, "la comodidad y la felicidad son muy probablemente resultado de un largo proceso de adaptación. *Nos gusta aquello a lo que nos hemos acostumbrado*".[50] Lo que suyace a esta adaptación es la pérdida de otras formas de vida posibles, una pérdida que no debemos llorar si deseamos ser mujeres bien adaptadas. El solo reconocimiento de la pérdida constituye de por sí una forma de duelo, y por ello puede resultar más sencillo eludirlo. Al rechazar adaptarse a su entorno, los sujetos feministas no solo lloran la pérdida, sino que con ese duelo abren otras posibilidades de vida, que las demás habremos de heredar a lo largo de las generaciones.

CONCIENCIA Y RACISMO

El archivo feminista nos habla de la infelicidad y sus posibilidades. El feminismo implica una socialización de la infelicidad, no solo porque incita al diálogo acerca de la naturaleza colectiva de ese dolor invisibilizado que reproduce la figura de la feliz ama de casa (acaso este sea el modo en que podamos concebir la toma de conciencia), sino también por medio de la transmisión de determinados libros. Heredar la infelicidad por medio de la transmisión de libros no supone heredar necesariamente lo mismo. No se trata solo de que el feminismo se organice en torno al legado de libros que, como *La señora Dalloway* en su representación del género como pérdida, ofrecen formas alternativas de conciencia del mundo. Despues de todo, si aceptáramos como la única forma posible de conciencia feminista la conciencia del género como limitación de posibilidades, excluiríamos de nuestra concepción de feminismo otros tipos posibles de conciencia política. Las feministas negras tienen mucho que decir, por cierto, acerca de la productividad del mito político de la felicidad, no ya desde el punto de vista de aquellas personas que deberían ser felices porque tienen todo aquello que promete felicidad, sino de quienes de antemano son concebidas como personas infelices, carentes de las cualidades y atributos necesarios para alcanzar la buena vida.

Tomemos por caso *Ojos azules*, de Toni Morrison. Si bien esta obra también critica la idea de la familia feliz, ofrece un retrato de la infelicidad muy distinto del que encontramos en las novelas que tratan sobre amas de casa desdichadas. *Ojos azules* comienza su crítica de la familia feliz sentenciándola a muerte: "He aquí la casa. Es verde y blanca. Tiene una puerta roja. Es muy bonita. He aquí a la familia. La madre, el padre, Dick y Jane viven en la casa verde y blanca. Son muy felices".[51] Poco a poco, el texto va perdiendo su puntuación hasta convertirse en

"heaquilacasaesverdeyblanca", y así el relato del libro de cuento ilustrado pierde sentido, se vuelve parloteo. El afán de perturbar la promesa de la felicidad –hecha literal al punto de que la felicidad se siente "como en casa"– nos obliga a perturbar las tecnologías mismas de construcción de sentido.

La novela de Morrison cuenta la historia de una familia que se desvía del ideal social, que no responde al modelo de ese "ellos eran muy felices" que propone el libro de cuentos. No es una familia blanca, no es una familia de clase media, y ese "no ser" implica que sea infeliz. La infelicidad se convierte en una especie de falta. La novela retrata a la familia como un grupo de personas en falta, que carecen de las cualidades o atributos que hacen que la vida sea buena o feliz. De manera muy contundente, expone el modo en que los discursos acerca de la felicidad confunden blanquedad con belleza y virtud: las personas felices tienen ojos azules, las personas con ojos azules son bellas, las personas bellas son buenas, las personas buenas son felices. Esta "no familia", la de los Breedlove, está compuesta por personas feas, casi como si su fealdad fuera una maldición: "mirabas a aquellas personas y te preguntabas por qué serían tan feas; las mirabas desde más cerca y no encontrabas razón alguna". Para algunos, la desviación de los guiones de felicidad es una herencia en sí misma; se hereda la infelicidad por no ser personas de ojos azules, como si "el amo hubiese dictaminado: 'sois personas feas'". La evocación del amo evoca aquí la historia de la esclavitud, y la infelicidad se convierte en un legado de la violencia histórica.

La trama de la novela es la historia de todo aquello que les sucede a los Breedlove –violencia, desesperación y pobreza– como consecuencia de no ser. Se construye a partir de distintos narradores. Primero nos encontramos con las hermanas Claudia y Frieda, que luego ceden la voz a los propios Breedlove: Pauline, la madre, su marido Cholly y

la hija de ambos, Pecola. En cierto sentido, lo que el libro cuenta es cómo Pecola hereda la infelicidad: la muchacha es violada por su padre y después, a causa de un aborto espontáneo, pierde el embarazo que había concebido en ese acto, lo que supone la pérdida de un hijo negro no deseado, concebido por medio de la violencia. Nuestro primer vistazo a la infelicidad de Pecola nos lo ofrece el pasaje de apertura escrito desde el punto de vista de Claudia: "tan profundo era nuestro interés por la salud y el alumbramiento sin problemas del bebé de Pecola que no podíamos pensar en otra cosa que nuestra propia magia: si plantábamos las semillas y proferíamos las palabras adecuadas, brotarían y todo marcharía bien. Transcurrió bastante tiempo antes de que mi hermana y yo admitiéramos que de nuestras semillas no iba a salir planta alguna. Una vez que lo reconocimos, solo mitigamos nuestro sentimiento de culpa peleándonos y acusándonos mutuamente de lo que había pasado. Durante años yo creí que era mi hermana quien tenía razón: la culpa era mía. Había depositado las semillas en tierra a demasiada profundidad. A ninguna de las dos se nos ocurrió que la tierra misma pudo haber sido improductiva". En un pasaje anterior señalé que es posible concebir a la felicidad como una tecnología de cultivo: el "correcto" cultivo de sujetos para que estos puedan florecer. Lo potente del fragmento citado es advertir hasta qué punto el fracaso de este proceso puede deberse no a la falta de cuidado o de guía, sino a la incapacidad de la tierra de albergar a esos sujetos. La tierra es dura para algunas personas, no les ofrece un sustrato en el que la vida pueda florecer. Esa tierra inflexible brinda los fundamentos de la blanquedad, entendida como restricción de las posibilidades de vida: un sustrato que da la vida a algunas personas y a otras no.

La primera narradora, Claudia, descubre que la tierra puede ser improductiva. Más tarde, expresa su enojo contra un mundo que la obliga a amar de determinada manera: "Empezó en Navidad con los regalos de muñecas. El regalo

supremo, el especial, el más amoroso era siempre un gran bebé de ojos azules. Por los ruidos cloqueantes que emitían los adultos, yo sabía que aquella muñeca representaba lo que ellos creían que era mi más preciado deseo [...] [lo] que en teoría [debía] proporcionarme un gran placer, [coincidía] en justamente lo contrario [...] reseguía el perfil de la nariz respingona, picaba los vidriosos ojos azules, retorcía los pelos amarilllos. No podía amarla, pero sí podía examinarla para ver qué era lo que el mundo entero clasificaba como adorable [...]. Yo destruía muñecos blancos". Por no experimentar placer de la manera correcta, hacia las cosas correctas, debe destruir las cosas y transferir su odio y su enojo desde los muñecos blancos hacia las bebés blancas. Odiar lo que se ama es reconocer la propia alienación en relación con lo amado.[52]

Por el contrario, Pecola, que anhela la felicidad, desearía tener aquello a lo que se considera causa de felicidad: ojos azules. "Pasaba largas horas mirándose al espejo, esforzándose en descubrir el secreto de su fealdad, la fealdad que hacía que en la escuela la ignorasen o la menospreciasen tanto maestros como condiscípulos. A Pecola se le había ocurrido hacía algún tiempo que si sus ojos, aquellos ojos que retenían las imágenes y sabían ver, si aquellos ojos fueran diferentes, es decir, bellos, toda ella podría ser diferente". El párrafo siguiente retoma el estilo del libro de cuentos: "Ojos lindos. Lindos ojos azules. Corre, Jip, corre. Jip corre. Alice corre. Alice tiene los ojos azules. Jerry tiene los ojos azules. Jerry corre. Alice corre. Ambos corren con sus ojos azules. Cuatro ojos azules". El deseo de tener ojos azules es el deseo de no ser no blanco; la doble negación, en este caso, no es afirmación.

La novela resulta desoladora, en la medida en que nos enseña que la consecuencia de la infelicidad puede ser aún más infelicidad.[53] La conciencia de infelicidad es conciencia de "no ser", de ser "in-"; es decir, de carecer de las cualidades o atributos propios de la felicidad. No ser

feliz es no ser a los ojos de los demás en el mundo de la blanquedad, que es el mundo tal como se organiza en torno a los cuerpos blancos. La conciencia de "no ser" implica cierto autoextrañamiento, reconocerse a sí misma como lo extraño. Nótese que cuando estamos en la posición de ser quienes perturbamos la atmósfera con nuestra llegada, dicha conciencia corresponde de antemano al mundo. Reconocernos como lo extraño es tomar conciencia de la violencia que se ejerce sobre nosotras. Audre Lorde pone en palabras cómo el mero acto de tomar conciencia de esta situación implica una reevaluación retrospectiva de actos aparentemente aislados, que se revelan así como formas larvadas de racismo:

> Las tensiones en la calle eran importantes, como lo son siembre en zonas de transición en las que conviven varias razas. De muy niña, recuerdo que me amilanaba un ruido en particular, una especie de carraspeo gutural áspero y ronco, porque a menudo anunciaba un asqueroso escupitajo gris que acababa aterrizando en mi abrigo o en mi zapato al instante siguiente. Mi madre lo limpiaba con trocitos de papel de periódico que siempre llevaba en el bolso. A veces echaba pestes contra aquella gente vulgar que no tenía nada mejor que hacer que escupir al aire ni modales para reprimirse, estuviera donde estuviera: comentario con el que pretendía que yo pensara que la humillación a la que me acababan de someter era puramente fortuita. Nunca se me ocurrió dudar de ello.
>
> Habían pasado muchos años de aquello cuando, en una conversación, le pregunté: "¿Te has dado cuenta de que la gente ya no escupe al aire tanto como lo hacía antes?". Y la mirada que me echó mi madre me hizo saber que me había adentrado sin querer por uno de aquellos lugares secretos de sufrimiento que nunca había que volver a mencionar. Pero cuando yo era niña, era muy típico de mi madre que, puesto que no podía evitar que la gente blanca escupiera a sus hijas porque eran negras, ella insistiera en que lo hacían por otro motivo.[54]

Pasa algo. Y vuelve a pasar. La violencia parte del cuerpo blanco y se dirige hacia la niña negra, quien reacciona a ella encogiéndose, encogiéndose para alejarse del sonido. Pero la madre no soporta tener que hablar de racismo y crea la impresión de que se trata de una violencia aleatoria. El racismo es un dolor difícil de tolerar. La conciencia del racismo resulta retrospectiva, y por ello es tan relevante en qué momento se produce. Aprendemos a no ver el racismo para soportar el dolor. Para ver el racismo, tenemos que dejar de ver el mundo como hemos aprendido a verlo, como ese mundo que oculta la infelicidad encubriendo su causa. Tenemos que estar dispuestas a meter el dedo en las llagas secretas del dolor.

Algunas formas de "cubrirse" del dolor –es decir, de no reconocer sus verdaderas causas con la esperanza de que así se desvanezca– tienen por objeto proteger a aquellos que amamos o incluso a nosotras mismas de la eventualidad de que alguien nos lastime, o cuanto menos se las piensa como formas de protección. Si bien la felicidad es un posible modo de "cubrirse", no siempre consigue protegernos del dolor. También puede contribuir a ocultar las causas del dolor o a hacer que otros sean *la causa de su propio dolor*. En *Los diarios del cáncer*, Audre Lorde plantea una fuerte crítica a las políticas de la felicidad. El libro está escrito desde la perspectiva de una feminista negra lesbiana que padece un cáncer de mama. Nunca niega todo lo que supone escribir "desde la perspectiva de" ni asume que eso pueda abreviar una experiencia. Contra el discurso médico que atribuye el cáncer a la infelicidad y su superación o supervivencia a la felicidad y el optimismo, sostiene: "ver el lado positivo de las cosas es un eufemismo que se usa para ocultar ciertas realidades de la vida cuyo honesto análisis podría resultar amenazador o peligroso para el *statu quo*".[55] Ocultar o protegerse mirando el lado positivo de las cosas supone eludir aquello que podría hacer peligrar al mundo tal como lo conocemos. Desde esta observación, Lorde

procede a articular una crítica más amplia de la felicidad como una forma de oscurantismo: "¡busquemos 'placer' en lugar de comida de verdad y aire limpio y un futuro más cuerdo en un mundo habitable! Como si la felicidad por sí misma pudiera protegernos de los resultados de la manía por el lucro". Lorde plantea que es preciso resistir, por medio de la lucha política, a la idea misma de que nuestra mayor responsabilidad sea velar por nuestra felicidad, lo que significa resistirnos a la idea de que nuestra propia resistencia responda a nuestra incapacidad de cumplir con nuestra responsabilidad de ser felices: "¿estaba realmente luchando contra la proliferación de la radiación, el racismo, los asesinatos de mujeres, la invasión química de nuestra comida, la contaminación de nuestro ambiente, el abuso y la destrucción psíquica de nuestra juventud, solo para evitar encarar mi primera y mayor responsabilidad: ser feliz?".[56] Creo que, con su formulación, Audre Lorde nos da las respuestas a sus propias preguntas.

Esto nos permite entender cómo podríamos recuperar la categoría de falsa conciencia para plantear nuestra crítica a la felicidad. En vez de decir "te equivocas, no eres feliz, solo crees que lo eres porque tienes una falsa creencia", podríamos decir que ya en nuestra conciencia del mundo hay algo falso. A lo largo de la vida, aprendemos a no ser conscientes, a no ver lo que en realidad ocurre delante de nuestros ojos. La felicidad nos brinda algo así como una cobertura, un modo de encubrir aquello que se resiste o es resistente a una determinada concepción del mundo como totalidad armónica. No se trata de que la falsa conciencia aqueje a tal o cual persona, sino de que todxs, al aprender a ver y no ver las cosas de determinada manera, heredamos una falsa conciencia.[57]

La toma de conciencia -es decir, el acto por el cual nos rehusamos a aceptar esa cobertura- es una forma de lucha política. Hace tiempo reflexiono acerca de todo el trabajo que nos cuesta tomar conciencia del racismo y lo

que esta decisión le hace al modo en que habitamos y conocemos el mundo. Es un trabajo duro, sin dudas. Hablo del tema con una colega feminista negra; hablamos y nos reconocemos mutuamente en los modos en que a lo largo de la vida aprendimos a reconocer la presencia del racismo en nuestros distintos encuentros cotidianos con personas que no pueden manejarlo, que ni siquiera pueden tolerar la idea del racismo. "Siempre me dicen lo mismo", me dice ella, "que lo reduzco todo al racismo". El racismo se convierte en nuestra paranoia. Desde luego, esto es una forma de decir que el racismo en realidad no existe bajo las formas en que nosotras lo reconocemos, como si estuviéramos inventando el racismo para explicar nuestros propios sentimientos de exclusión, o para eludir nuestra responsabilidad por no llegar a esos lugares a los que no podemos ir. Decir que el racismo no existe es una forma de racismo. Eso ya lo sabemos.

Pero me detengo a pensar un poco más en la paranoia, y en que a veces hay buenos motivos para albergar malos sentimientos. Supongo que el problema es que, aun a pesar de saber que se trata de una paranoia razonable, me siento paranoica. Experimento cierta especie de ansiedad paranoide respecto de cosas que ocurren o podrían ocurrir. Cuando finalmente ocurre *x*, nunca puedo estar completamente segura de que *x* tenga que ver con el racismo. Nunca puedo estar segura. Y como nunca puedo estar segura, vivo *x* como algo que probablemente tenga que ver con el racismo, entendido como aquello que explica de qué manera habito este mundo. El racismo crea paranoia, así funciona. La blanquedad es reproducida tanto por la fantasía paranoica ("en realidad" no existe) como por el efecto de esa fantasía paranoica, que es el de volvernos paranoicas. Nuestros sentimientos se hacen verdad. Y cuando gritamos esa verdad, somos las llagas. Algunas personas describen la lucha contra el racismo como darse la cabeza contra una pared: la pared nunca se mueve, es nuestra cabeza la que se lastima.

Encontré una de las mejores caracterizaciones literarias de cómo el hecho de tomar conciencia del racismo nos ubica en un mundo distinto en la novela de Andrea Levy *Fruit of the Lemon* [El fruto del limonero], de 1999. El libro cuenta la historia de Faith Jackson, una muchacha negra inglesa cuyos padres migran de Jamaica a Inglaterra. Ella hace su vida, se ocupa de lo suyo. En determinado momento, se muda a una casa que comparte con un grupo de amistades blancas. Sus padres la dejan ir: "'Ah, Faith, ¿qué haremos contigo? Sigue tu propio y dulce camino', mis padres habían decidido largo tiempo atrás. 'Tu propio y dulce camino'".[58] En el capítulo cuarto, me ocuparé de retomar esta idea de permitirles a los hijos de las familias inmigrantes seguir "su propio y dulce camino". De momento, baste con decir que lo que sigue a esta decisión de mudarse es una contundente representación del modo en que esa muchacha llega a experimentar su condición de negra, como algo que sacude su conciencia y la coloca en un mundo distinto.

Otra vez, se produce un evento. Algo pasa. Faith y uno de sus compañeros de departamento, Simon, presencian un violento ataque contra una mujer negra. El muchacho corre a los atacantes y logra detenerlos. Un evento es algo que nos alcanza y nos atrapa. En un primer momento, lo vemos desde la mirada de Faith: "Una mujer negra se hallaba de pie a la entrada de una librería. Parecía compuesta, aunque tenía la mirada alterada, como si acabara de ganar la quiniela y no pudiera creérselo. Por su frente corrían lentamente varios hilos de sangre; densa, brillante, roja sangre. Me detuve frente a ella y le pregunté '¿está usted bien?'; cuando se derrumbó en el suelo, me sentí una estúpida". Luego regresan a su departamento y le cuentan a sus demás amigos lo sucedido.

La situación cobra cierto dramatismo, que convierte a Simon no solo en testigo o partícipe del hecho, sino también en el salvador, el héroe e incluso la víctima. El

resto de los habitantes de la casa se reúnen a su alrededor como si aquello le hubiese ocurrido a él, como si lo que decidiera que aquello ha sido un evento fuera el modo en que lo afectó a él. "Las manos de Simon temblaron cuando se llevó el cigarrillo a la boca, no lo podía sostener con firmeza. Marion puso su mano sobre la suya para ayudarlo. 'Creo que estás en shock. Necesitas una buena taza de té', dijo, mirando fijo el rostro de Simon. 'Mick, pon la tetera al fuego'". Faith advierte que la mujer negra va desapareciendo mientras el resto de sus amistades se congrega en torno a él. Interrumpe este proceso. "Dos veces corté el relato. 'Era una mujer negra', dije. Simon solo se había referido a ella como 'la mujer que trabaja allí'. Dos veces tuve que decirles que esa mujer era negra como yo. Y las dos veces Simon y Mick me miraron y solo asintieron". Faith se identifica con la mujer negra que ha sido herida. Les dice "era negra", les dice "*era negra como yo*". El problema de la identificación política se funda en el reconocimiento de que otra persona ha sido herida.

Pero ellos continúan su relato, como si la condición negra de aquella mujer fuera tan solo un detalle que pudieran pasar por alto. Hacen muchos aspavientos por Simon: se ríen nerviosamente, conmovidos. Hasta que Faith no puede tolerarlo. No puede tolerar que se pase por alto la violencia del evento como una violencia ejercida contra una mujer negra: "Pero entonces derramé lentamente mi taza de té sobre la mesa. 'Sería bueno que se callen. Sería bueno que cierren la maldita boca. ¡Esto no tiene nada de gracioso!' Y entonces se hizo un total y absoluto silencio, dejaron de hablar y vieron cómo me iba de la casa". Hablar de racismo, nombrar el racismo, tomar conciencia del racismo, coloca a Faith en un mundo distinto, uno donde no se puede pasar por alto la negritud. La mujer negra grita para ser oída. Y porque grita, se convierte en el origen de un mal sentimiento, así que es ella la que debe marchase. Aunque regrese, la situación la ha deshecho. Ya no puede

mirar a sus amigos a los ojos, ya no puede tolerar su propia imagen en el espejo, como si eso que esta le devuelve, su rostro negro, fuese algo que recién ahora puede ver y no consigue soportar. ¿Cómo es posible que una persona llegue a sentirse perturbada por su propia apariencia? Lo familiar es aquello que, para quienes lo habitan, se diluye en el fondo. Todo eso se nos revela al atravesar la experiencia del extrañamiento de lo familiar. Lo familiar queda expuesto en la revelación del propio extrañamiento. Aprendemos a vernos como nos ven aquellos que aún pueden habitar lo familiar porque todavía se diluyen en sus formas, según demostrara con gran elocuencia Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*.[59]

Lo que sigue es la historia de Faith y su regreso a casa, un lugar en el que nunca ha estado, el retorno a ese lugar del que son sus padres, Jamaica. En cierto sentido, la novela tiene una trama muy sencilla, como si la solución radicara en volver a casa y descubrir las propias raíces. El texto admite esta lectura, pero no es la que prefiero. Tomar conciencia del racismo se traduce en una conciencia de estar fuera de lugar dentro de un mundo orientado en torno a la blanquedad. Faith encuentra su lugar aprendiendo acerca de la migración de sus padres, lo que significa conocer el lugar de donde provienen, su propia llegada a la vida, como un legado de desplazamiento. La novela no nos cuenta cómo llega a ser feliz, sino cómo se vuelve negra como un acto de resistencia a ser pasada por alto, en el que volverse negra significa restaurar las conexiones familiares, prestar atención a su historia. Las novelas de toma de conciencia del feminismo blanco suelen tratarse de la liberación-de-la-familia y de sus guiones marcados por los deberes y las obligaciones. Por el contrario, las novelas de toma de conciencia del feminismo negro tratan sobre la libertad-para-la-familia, en cuanto la familia es justamente aquello que se ha perdido en el despliegue de distintas situaciones de desplazamiento y desposesión.

Podemos pensar entonces la conciencia feminista no solo en el sentido de una mera conciencia del género en cuanto limitación de posibilidades, sino como una conciencia de la violencia y el poder que subyacen a los lenguajes del amor y el comportamiento civilizado. Esto nos enseña mucho, demasiado. Aprendemos a ver, por ejemplo, lo que esconden los signos de felicidad. El solo hecho de advertir algo puede producir infelicidad. Y si es posible causar infelicidad por el mero hecho de advertir una determinada cosa, nos damos cuenta de que el mundo en el que estamos no es el mundo en el que creíamos estar. De esta forma, el feminismo se convierte en una suerte de extrañamiento del mundo, que implica también momentos de autoextrañamiento. El archivo feminista es un archivo de infelicidad, aun cuando los hilos de la infelicidad no entrelacen nuestras distintas historias en una sola.

Al pedir que reconozcamos que adoptar una polífica feminista implica convertirnos en aguafiestas, pido también que retrocedamos, que volvamos sobre la historia del feminismo, entendida como una historia de mujeres que han luchado contra la felicidad. No estoy segura de qué pueda significar, en la actualidad, abogar por un feminismo más afirmativo.[60] Rosi Braidotti plantea que el foco en lo negativo se ha convertido en un problema dentro del feminismo, y ofrece una lectura bastante desoladora de la desolación: "anhelo activamente un concepto más alegre y potencializador del deseo y una economía política que coloque en primer plano la positividad y no el pesimismo".[61] Dentro de su obra, este llamamiento a la afirmación *antes* que a la negatividad implica un giro explícito hacia la felicidad. En sus propias palabras: "considero que la felicidad es un asunto político, al igual que el bienestar, la confianza en una misma y el sentido de empoderamiento. Son ante todo preocupaciones éticas. [...] El movimiento feminista ha desempeñado el papel histórico de poner en el centro de la agenda política y social estas cuestiones:

la felicidad como un derecho humano fundamental, y por ende como una cuestión política".[62] Por mi parte, anhelo revitalizar la crítica feminista de la felicidad como un derecho humano y como el lenguaje adecuado de la política.

Revitalizar la crítica de la felicidad supone disponerse a abordar la infelicidad. He dicho que la conciencia feminista implica cierta conciencia de la infelicidad que puede incluso aumentar dicha infelicidad, o al menos crear esa impresión. Uno de los posibles efectos de la felicidad es el de encubrir la infelicidad, en parte ocultando sus causas, de manera tal que rehusarnos a aceptar esa cobertura podría traer aparejada la aparición de la infelicidad. Este proceso de toma de conciencia no solo implica volvernos conscientes de la infelicidad, sino también alcanzar (junto a otras) una mejor comprensión de la infelicidad. Podemos reconocer que la infelicidad tiene una estructura, y que lo que nos pasa puede guardar algún tipo de conexión con lo que les pasa a otras personas. Podemos reconocer no solo que no somos la causa de esa infelicidad que se nos atribuye, sino también los efectos de que se nos atribuya ser su causa. Podemos ser mujeres negras enojadas o feministas aguafiestas, podemos recuperar estas figuras, podemos hablar acerca de esas conversaciones que tenemos a la mesa, o en seminarios o encuentros, podemos reírnos al reconocer la familiaridad con la que habitamos ese lugar. Hay solidaridad en el acto de reconocernos como personas alienadas de la felicidad, aun si no habitamos el mismo lugar (como de hecho ocurre). Puede llegar a ser una fiesta ser aguafiestas. Y debemos y podemos arruinar la fiesta.

1. Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 58.
2. bell hooks, "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista", en Gloria Anzaldúa et al., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, p. 34.
3. Sheila Rowbotham, *The Past Is Before Us. Feminism in Action Since the 1960s*, Londres, Penguin Books, 1989, p. 3.
4. Darla Shine, *Happy Housewives*, Nueva York, HarperCollins, 2005, p 15.
5. Meghan O'Rourke, "Desperate Feminist Wives: Why Wanting Equality Makes Women Unhappy", 2006, disponible en slate.com.
6. Lesley Johnson y Justine Lloyd, *Sentenced to Everyday Life. Feminism and the Housewife*, Oxford, Berg, 2004, p. 2.
7. Nel Noddings, *Happiness and Education*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 1. Aunque la felicidad y la educación no necesariamente van de la mano: "alguien puede ser una persona educada y sentirse muy miserable"; Robin Barrow *Happiness*, Oxford, Martin Robertson, 1980, p. 1.
8. Platón, *Diálogos IV. República*, Madrid, Gredos, 1986, p. 344, 518d.
9. Tracy Strong, *Jean-Jacques Rousseau. The Politics of the Ordinary*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2002, p. 135. No obstante, la *República* y el *Emilio* ofrecen modelos muy distintos de educación para la mujer: "Esto naturalmente plantea la cuestión de cómo es posible que dos filósofos que parten de los mismos supuestos fundamentales acerca de la educación lleguen a dos planteos radicalmente distintos en lo que concierne a la educación de las mujeres"; Jane Roland Martin, *Changing the Educational Landscape. Philosophy, Woman and the Curriculum*, Nueva York, Routledge, 1995, p. 59.
10. Me resulta de particular interés la influencia del *Emilio* en Immanuel Kant. Es célebre la anécdota según la cual el gran filósofo alemán, absorto en la lectura del libro, habría olvidado tomar su caminata diaria. En el "Fragmento de un catecismo moral", incluido dentro de la primera parte de la "Doctrina ética del método" de *La metafísica de las costumbres*, Kant escribe acerca de la enseñanza de la ética, lo que se traduce

de inmediato en términos clásicos al trabajo de enseñarle al alumno a ser virtuoso: "que la virtud ha de adquirirse (que no es innata) es algo implicado ya en su concepto [...] Que puede y debe *enseñarse* es algo que se sigue del hecho de no ser innata; la doctrina de la virtud es, pues, *una doctrina*"; Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 352. El estilo de conversación entre maestro y discípulo guarda clara relación con el *Emilio*. En la medida en que separa la ley pragmática de la felicidad de la ley moral de la virtud, Kant parecería ofrecer una explicación distinta de la relación entre felicidad y virtud. No obstante, ambos autores dan a entender que el sujeto virtuoso no procura la felicidad sino que la obtiene a cambio de seguir la vía natural (Rousseau) o al hacerse digno de ella (Kant), si bien el filósofo alemán describe esto más como un anhelo que como una garantía. Para un análisis más extenso del "Fragmento de un catecismo moral" de Kant, ver también la nota 29 a las conclusiones de este libro.

11. Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o la educación*, Madrid, Alianza, 1990, p. 494.

12. Quisiera reconocer aquí que llegué a la elaboración de este argumento acerca de la felicidad condicional como resultado de una lectura del *Emilio*. Por felicidad condicional suele entenderse el proceso por medio del cual los individuos definen por su propia cuenta las condiciones necesarias para su felicidad. El psicólogo clínico Alan Gettis afirma que "en realidad, la noción de felicidad condicional no funciona", y recurre a la obra de Joan Borysenko para demostrar de qué manera este modelo de felicidad siempre conduce a la decepción, en la medida en que el sujeto siempre habrá de plantear nuevas condiciones: "¿Cuántas veces nuestra mente nos dice que seríamos más felices si perdiésemos cinco kilos? ¿O si ganásemos más dinero? Pero luego, incluso si esto llega a ocurrir, planteamos todo un nuevo conjunto de condiciones para nuestra felicidad. Las condiciones son como la proverbial zanahoria que cuelga delante del burro. Nunca se las alcanza"; Alan Gettis, *The Happiness Solution. Finding Joy and Meaning in an Upside Down World*, Victoria, Trafford Publishing, 2006, p. 41. Quisiera ofrecer aquí una perspectiva distinta respecto de la noción de felicidad condicional, por medio de la descripción del modo en que las condiciones de nuestra propia felicidad abarcan la felicidad de otras personas, de manera tal que solo habremos de ser felices bajo la condición de que esas

otras personas sean felices. No analizaré si es provechoso o no que nuestra felicidad esté sujeta a este tipo de condicionalidad, sino las consecuencias del hecho de que la felicidad de otras personas sea condición de la nuestra.

13. Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 1943, p. 30.

14. Para una reflexión más extensa acerca de la relación entre felicidad y compromiso, ver la última parte del capítulo cuarto de este libro.

15. Incluso puede pedírsenos que ignoremos nuestras opiniones sobre *x* para hacer feliz a otra persona. Esto es particularmente válido en el caso de las bodas; se nos pide o incluso se nos indica que participemos de este feliz evento porque dos personas habrán de ser muy felices por el hecho de que compartamos esta feliz ocasión con ellas, aun a sabiendas de que no nos resulta feliz la idea de matrimonio que se celebra en las bodas. Cuando nos rehusamos a satisfacer la demanda de participar de la felicidad de otras personas, se nos considera egoístas, en especial en aquellos casos en que se trata de un tipo de felicidad sancionada por la ley, el hábito o las costumbres.

16. Existen por cierto críticas feministas más recientes al *Emilio*, pero no prestan particular atención a los argumentos de Rousseau acerca de la relación entre felicidad y género. Ver, por ejemplo, el análisis de la diferencia sexual dentro del *Emilio* que ofrece Penelope Deutscher en *Yielding Gender. Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy*, Nueva York, Routledge, 1997.

17. Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Valencia, Cátedra, 2000, p. 162.

18. Pensar la felicidad como una tecnología podría llevarnos a consultar el ensayo de Michel Foucault, "La tecnología política de los individuos", en Michel Foucault, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013. Al comienzo de este texto, el autor reflexiona acerca de la coincidencia histórica entre la Segunda Guerra Mundial y los sistemas de protección social y salud pública, tras lo cual señala que "los seguros de vida van a la par de un orden de muerte" (ibíd., p. 241). Más adelante, considera a la policía como "las técnicas específicas que permitían a un gobierno, en el marco del Estado, gobernar al pueblo sin perder de vista la gran utilidad de los individuos para el mundo" (ibíd., p. 247), tras lo cual despliega

un análisis del "manual o enciclopedia sistemática" escrito en Francia en el siglo XVIII por Nicolas de La Mare (p. 250). Foucault analiza el modo en el que este documento concibe la felicidad como "una necesidad para la supervivencia y el desarrollo del Estado. Es una condición, un instrumento, y no simplemente una consecuencia. La felicidad de los hombres se convierte en un elemento del poderío del Estado" (ibíd., p. 252). La felicidad puede ser una técnica de gobierno: los seguros de vida pueden ser descriptos como seguros de felicidad. Cuando los individuos asumen responsabilidad por su propia felicidad, y por la felicidad de los demás, adoptan una técnica semejante. Como señala Nikolas Rose, "la regulación de la conducta pasa a ser un problema del libre deseo de cada individuo de gobernar su conducta al servicio de la maximización de una versión de su felicidad y la satisfacción que consideran propia"; Nikolas Rose, "Governing Advanced 'Liberal' Societies", en Andrew Barry, Thomas Osborne y Nikolas Rose (eds.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism and the Rationalities of Government*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 58-59.

19. Por ello me parece muy adecuado el nombre que eligiera Lynne Segal para el maravilloso libro en el que cuenta la historia de su propia participación en la política feminista, *Making Trouble. Life and Politics*, Londres, Serpent's Tail, 2007.

20. Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 35 [trad. modificada].

21. *El molino junto al Floss* fue uno de mis textos favoritos del curso sobre literatura femenina del siglo XIX que tomé en 1988 en la Adelaide University, la primera clase que me introdujo a la teoría feminista. En 1990, escribí una tesis acerca del desenlace narrativo de este libro. Cuando me senté a pensar en la relación entre la figura de la mujer problemática y la aguafiestas, fue el primer título que me vino a la cabeza. Al releerlo, me sorprendió lo explícito del modo en que aborda la felicidad en el diálogo entre los personajes, como así también en su construcción narrativa. Desde luego, esto no debería sorprendernos: el género del *Bildungsroman*, enfocado en el desarrollo moral de sus protagonistas, está inevitablemente ligado a nociones acerca de la felicidad.

22. George Eliot, *El molino junto al Floss*, Barcelona, Planeta, 1988, p. 61.

23. Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o la educación*, op. cit., p. 549.

24. Rousseau vincula el peligro que supone la lectura para las muchachas a su incapacidad de distinguir entre realidad e imaginación. Lo que hace que Sofía esté infeliz, según sugiere el relato, es que se ha enamorado de un personaje de ficción (ibíd., p. 550). El supuesto en funcionamiento es que las muchachas carecen de la habilidad epistémica de distinguir entre realidad y fantasía: tienen la tendencia a fantasear con la fantasía. Pero también podríamos entender el relato en otro sentido. Tal vez lo que cause la infelicidad de Sofía sea una infatuación con un héroe de fantasía, pero dicha infatuación es responsable también de su decepción con aquello que la vida tiene para ofrecerle: "no veo nada que me agrade" (ibíd., p. 549). El peligro de que las muchachas lean pone en riesgo no tanto su propia felicidad como la felicidad de los demás: la lectura conduce a la insatisfacción con la realidad. La felicidad del final exige, entonces, que Sofía abandone sus libros para que la perspectiva de su matrimonio con Emilio logre satisfacerla. Es interesante advertir que tras la muerte de Rousseau se publicó una secuela al libro en la que se reescribe la felicidad del destino de ambos personajes. Sofía comete adulterio (dándose a entender que ha sido víctima de un crimen) y Emilio los abandona a ella y a sus hijos. Ver Jean-Jacques Rousseau, *Emilio y Sofía o Los solitarios*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

25. George Eliot, *El molino junto al Floss*, op. cit., p. 278.

26. Debo señalar aquí que la novela presenta la solución de Maggie de una manera paradójica, mostrándola como una *voluntaria renuncia a su voluntad* o una *deseosa renuncia a su deseo* antes que como una total renuncia a la voluntad o al deseo; ver Sally Shuttleworth, *George Eliot and Nineteenth-Century Science. The Make-Believe of a Beginning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 104. Maggie tiene una epifanía luego de la lectura de *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, libro que sabemos era muy admirado por la autora (ver George Willis Cooke, *George Eliot. A Critical Study of Her Life, Writing, and Philosophy*, Boston, IndyPublish, 2007, p. 236). Esto podría significar incluso que la verdadera renuncia, del tipo que propone la *Imitación de Cristo*, sea un ideal ético. Para un minucioso análisis de este episodio y la idea de renuncia en *El molino junto al Floss*, ver David Carroll, *George Eliot and the Conflict of Interpretations. A Reading of the Novels*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 123-39. Debo señalar también que la idea de que es posible alcanzar

la felicidad por medio de la renuncia al deseo tiene una larga historia. A pesar de sus diferencias, los modelos epicúreos y estoicos de la felicidad se fundan en una estricta limitación del deseo. Para una discusión de este tema, ver Darrin M. McMahon, *Una historia de la felicidad*, op. cit., así como también mis reflexiones acerca de la felicidad y la fortuna en las conclusiones de este libro. La idea de que debemos abandonar el deseo (entendido como deseo de algo que existe fuera de nuestro propio yo) se relaciona con la necesidad de volvernos indiferente a todo aquello que está más allá de nuestro control. La felicidad está así atada al autocontrol: tenemos autocontrol si logramos que la felicidad solo esté supeditada a aquello que está bajo nuestro control.

27. La identificación de Maggie como una persona racialmente distinta permite entender un episodio anterior, en el que se escapa para estar con los gitanos, a los que siente que la une una especie de parentesco. Su parentesco con los gitanos le permite a la novela expresar la falta de un sentimiento de parentesco con su familia. Para una interesante discusión de la categoría de raza dentro de las novelas victorianas, que abarca la significación de la figura de los gitanos, ver Susan Meyer, *Imperialism at Home. Race and Victorian Women's Fiction*, Ithaca, Cornell University Press, 1996. Claramente, el uso del problema racial para describir el problema de la mujer supone un acto de apropiación que puede dejar de lado la blanquedad de la mujer problemática. Esto nos permite advertir cómo la problematización de una categoría puede poner a otras en problemas.

28. Me atrevo a calificarla de sujeto kantiano, ya que Maggie comparte con Kant la oposición entre deber e inclinación; es decir, la idea de que, sin deber, solo nos queda la inclinación. Pero nótese que Maggie dice que no puede sacrificar a otros en nombre de su propia felicidad. La paradoja que analizaré es de qué manera la felicidad se convierte en un deber, *entendido como* el deber de favorecer la felicidad de los demás.

29. La escritura de este libro acerca de la felicidad ha despertado mi interés por pensar el carácter social de la voluntad y los modos en que se describe a distintas personas como obstinadas en la medida en que ambicionan demasiado, o demasiado poco, o "de la manera errónea". En otras palabras, el sujeto obstinado es aquel que hace explícito su desacuerdo con la voluntad social.

30. Para una excelente descripción de las feministas aguafiestas, ver Rita Felski, *Literature after Feminism*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, pp. 1-2. Lee varias caricaturas de las feministas como escritoras puritanas, amargadas y mezquinas en distintos intentos de críticos literarios varones por defender el valor de la literatura contra el ataque del feminismo. Por mi parte, agrego que la figura de la feminista aguafiestas aparece en una gran variedad de contextos, en los que existe la percepción o la necesidad de aferrarse a formas de determinadas formas de poder que se ven desafiadas por el feminismo.

31. Marilyn Frye, *The Politics of Reality. Essays in Feminist Theory*, Trumansburg, Crossing Press, 1983, p. 2.

32. Dentro de la cultura popular abundan los diagnósticos en que se sostiene que las feministas usan la política para sublimar su decepción personal. Es por ello que existe cierto parentesco entre la feminista y otras figuras, como la solterona o la lesbiana, que también encarnan el riesgo de la decepción (supuesta como la inevitable consecuencia afectiva de la "imposibilidad" de alcanzar la felicidad heterosexual). Es absolutamente necesario seguir discutiendo el sexismo y la homofobia presentes en tales configuraciones.

33. Empleo aquí la conocida figura de "la mujer negra enojada" para hacer referencia a todas las mujeres de color. A veces las palabras no logran captar las complejidades de la historia, sobre todo en traducción. En el contexto británico, cualquier mención al "feminismo negro" automáticamente hace referencia al trabajo de todas las feministas de color; soy consciente de que no ocurre lo mismo en los Estados Unidos. Pero lo cierto es que en distintos contextos se ha escrito acerca de la figura de "la mujer negra enojada"; véanse, por ejemplo, la referencia a esta figura en relación con las inmigrantes de color en el contexto canadiense en el trabajo de Suneri Thobani, "War Frenzy and Nation Building: A Lesson in the Politics of 'Truth-Making'", *International Journal of Qualitative Studies in Education*, vol. 16, nº 3, p. 401, y en relación con las mujeres indígenas en el contexto australiano en Aileen Moreton-Robinson, "'Tiddas talkin' up to the White Woman': When Huggins et al. Took on Bell", en Michele Grossman (ed.), *Black Lines. Contemporary Critical Writing by Indigenous Australians*, Melbourne, Melbourne University Press, 2002, p. 6. Para analizar esta figura, mantengo la referencia rápida "mujer negra enojada", y

para analizar nuestra relación con ella, adopto la expresión estadounidense *of color*, "de color".
34. Audre Lorde, *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*, Madrid, Horas y Horas, 2003; bell hooks, *Feminist Theory. From Margin to Centre*, Londres, Pluto Press, 2000.
35. Audre Lorde, *La hermana, la extranjera*, op. cit., pp. 147-148.
36. Ama Ata Aidoo, *Nuestra hermana aguafiestas, o reflexiones desde una neurosis antioccidental*, Las Palmas de Gran Canaria, Casa África, 2014, p. 22.
37. Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*, Barcelona, Kairós, 1976, p. 114.
38. Gayle Greene, *Changing the Story. Feminist Fiction and the Tradition*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, p. 9, énfasis añadido.
39. Virginia Woolf, *La señora Dalloway*, Barcelona, Lumen, 2003, p. 27.
40. Podría parecer que deposito mi esperanza en las capacidades, como si fueran estas las que se ven limitadas por el género. Las capacidades no solo tienen que ver con la dicha de abrirse a las cosas. Las capacidades también pueden posibilitar determinadas cosas a expensas de otras; aunque no sepamos exactamente qué puede hacer determinado cuerpo, podemos reconocer que no son demasiadas las cosas que dicho cuerpo puede hacer en un punto dado en el tiempo. En toda capacidad hay un poco de tristeza y pérdida, lo que no significa que las capacidades sean tristes. A lo largo de muchos congresos y conferencias, me ha sorprendido hasta qué punto la idea de "abrir la capacidad del cuerpo al acto", como una suerte de débil herencia de Spinoza, se ha convertido en un mantra en el ámbito de los estudios del afecto, como si tal apertura fuera necesariamente buena, o como si debiera instaurársela como un *telos* aceptable para la política. Siempre tenemos que preguntarnos: ¿la capacidad de qué, la capacidad para qué? Para una reflexión acerca de la capacidad como un modo de la direccionalidad, ver el primer capítulo de mi libro *Queer Phenomenology*, op. cit.
41. El flujo de conciencia de la señora Dalloway se ofrece como una conciencia de muerte: "caminando hacia Bond Street se preguntó si acaso importaba que forzosamente tuviera que dejar de existir por entero; todo esto tendría que proseguir sin ella; se sintió molesta. ¿O quizá se transformaba en un consuelo el pensar que la muerte no terminaba nada?"; Virginia Woolf, *La señora Dalloway*, op. cit., p. 25.

42. Kate Millet, *Política sexual*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 256.

43. Tener esperanzas puede demorar el reconocimiento de que seguir determinado camino no nos está dando felicidad. Podemos sentirnos tristes pero tener esperanzas de que "en algún momento del camino" las cosas habrán de mejorar. Cuanto más se anhela, más son las cosas a las que se renuncia por no renunciar a aquello que se anhela. Al reconocer que una situación ya no ofrece esperanzas, todas esas formas de tristeza postergada pueden abatirse sobre nosotros. El reconocimiento de la pérdida puede así ser una de las formas más penosas de reconocimiento. A menudo nos obliga a prepararnos para lo peor.

44. Otro libro más reciente que puede ser descripto como un homenaje a *La señora Dalloway* es la novela de Rachel Cusk, *Arlington Park*, Barcelona, Lumen, 2011. El libro tiene varios puntos de contacto formales con *La señora Dalloway*: en él nos encontramos con múltiples puntos de conciencia y con cierto sentido de infelicidad que parece impregnarlo todo, la acción transcurre en un único día, hay una fiesta y los distintos personajes del libro se encuentran en ella.

45. *The Hours*, dirigida por Stephen Daldry, 2002.

46. Esta idea de que darse cuenta de la existencia de una posibilidad no hace que las cosas sean posibles es crucial en la novela de Kate Chopin, *El despertar*, Madrid, Cátedra, 2012. La heroína cobra conciencia de que hay una vida fuera de los confines de la felicidad doméstica (a la que caracteriza como una opresión indescriptible), pero se da cuenta de que acceder a lo que está fuera de dicha vida también implicaría convertirse en una posesión. Reconoce que no ha sido necesario abandonar aquello que ha dejado, pero que no podría retractarse de haberlo dejado sin condenarse a la perdición. Su despertar a la vida la conduce así a la muerte. Su muerte puede ser considerada una liberación de la felicidad, un rechazo feminista a ser tomada y guiada por los guiones de felicidad. Acerca de la significación de los finales tristes en la escritura de mujeres, en particular en los géneros románticos, ver Janice Radway, *Reading the Romance. Women, Patriarchy and Popular Literature*, Londres, Verso, 1984, y Rachel Blau DuPlessis, *Writing beyond the Ending. Narrative Strategies of Twentieth Century Women Writers*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.

47. Debo a Sarah Schulman haberme llamado la atención acerca de este punto.

48. No digo que la tristeza heredada de Richard no importe. Importa. Es necesario reconocer la injusticia de su tristeza. A lo largo de la historia, las mujeres que se desvían de los caminos de la felicidad (que no se ocupan de preservar la "felicidad familiar" a todo costo, de la manera correcta, a pesar de su propia infelicidad) han pagado precios muy altos: han perdido todo contacto con sus hijos, han perdido su libertad y han perdido sus vidas. Las consecuencias infelices que esto ha tenido para sus hijos forman parte de la misma historia. No está bien culpar a las madres por dichas consecuencias. El trabajo de la crítica feminista no es negar las consecuencias infelices que tienen los actos de desviación, sino ofrecer mejores explicaciones de cómo ocurren. Pensando en la tristeza de Richard, recordé el final relativamente feliz de la novela lésbica *Carol*, publicada por primera vez en 1962 (para un análisis de su desenlace, ver la nota 3 al capítulo tercero de este libro). Dicho final es feliz porque Theres y Carol consiguen estar juntas como pareja, o al menos planifican sus vidas como si fueran a permanecer juntas. Pero esta felicidad tiene un costo elevado: Carol pierde la disputa por la custodia de su hijo. Más allá del marco de este desenlace, su hijo probablemente herede la infelicidad de la vida que ella deja atrás. También debemos recordar aquí que los hijos a menudo deben llevar la carga del deseo de mantener la apariencia de la felicidad familiar. Cuando los padres permanecen en relaciones infelices "por el bien de los niños", esto a menudo tiene consecuencias infelices para los niños. Algunas formas de infelicidad heredada son menos visibles porque desafían el mito de dónde y cómo debe darse la felicidad.

49. Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, op. cit., p. 312.

50. Charlotte Perkins Gilman, *The Home. Its Work and Influence*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2002, p. 8.

51. Toni Morrison, *Ojos azules*, Barcelona, Debolsillo, 2012.

52. Al describir a Claudia como una extraña al afecto, no quiero dar a entender que persiste en este estado de alienación; después de todo, una persistencia semejante podría llegar a comprometer su capacidad de vivir. Para que la alienación no nos resulte comprometedora, debemos aprender a hacer compromisos, a ser estratégicos respecto de nuestros modos de vida. La estrategia de supervivencia de Claudia es el amor: "el mejor escondrijo fue el amor; de ahí la conversión del prístino sadismo a la aversión manufacturada y al amor fraudulento. Era un pequeño

pasito hacia Shirley Temple. Mucho después aprendí a adorarla, igual que aprendí a deleitarme en la limpieza, sabiendo, incluso cuando ya lo había aprendido, que el cambio era una adaptación, no una mejoría" (ibíd.). Por mi parte, describiría este aprendizaje como una identificación que se queda corta: ella podría aprender a deleitarse en las cosas correctas, pero al describir este autoaprendizaje como una adaptación sin mejoría, no está "en realidad" aceptando que la causa de deleite sea lo más placentero, ni considera que le produzca un mayor deleite. Algunas formas de adaptación no tienen que ver con volverse una persona bien adaptada tras aceptar lo que existe y creer en el bien de su existencia, sino con aceptar reorientaciones pragmáticas de lo existente que hagan posible la existencia. La palabra *adaptación* sugiere no solo acostumbrarse a algo, sino también tenerlo cerca. El compromiso de Claudia le permite convertirse en un sujeto de conocimiento; aprende acerca de la blanquedad rastreando su genealogía a través de los objetos domesticados, por medio de lo que es puesto en su cercanía. Existe un tipo de esperanza generada por la sola proximidad de una posible adaptación. Para interesantes discusiones de la compleja relación de Claudia con la blanquedad, ver Anne Anlin Cheng, *The Melancholia of Race. Psychoanalysis, Assimilation and Hidden Grief*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 18, y George Yancy, *Black Bodies, White Gazes. The Continuing Significance of Race*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2008, pp. 214-216.

53. El final le concede a Pecola sus ansiados ojos azules, al costo de su salud mental. Se lleva el potencial de su niñez. Y aun así, en este final hay algo de esperanza, que se expresa en la conversión que experimenta Claudia desde la ira contra las muñecas blancas hasta el cuidado de un niño negro no deseado: "con más fuerza que mi afecto por Pecola sentía la necesidad de que alguien quisiera que aquel negrito viviese; simplemente para contrarrestar el amor universal por las muñequitas blancas, las Shirley Temples y las Maureen Peals"; Toni Morrison, *Ojos azules*, op. cit. Desde ya, convertir una deficiencia en deseo no necesariamente hace felices vidas infelices. Como reconoce Claudia: "este suelo es malo para cierta clase de flores. No nutre ciertas simientes, no riende determinados frutos, y cuando la tierra mata por propia voluntad, nosotros nos conformamos y decimos que la víctima no tenía derecho a vivir. Nos equivocamos, por supuesto, pero ya no importa. Ya es demasiado tarde. O al menos en

el extrarradio de mi ciudad, entre los desechos urbanos y los girasoles, sí es demasiado, demasiado, demasiado tarde" (ibíd.). Podría ser demasiado tarde para un final feliz, demasiado tarde incluso para la posibilidad, pero al menos alguien quiere a ese niño. Querer lo indeseado es un momento de esperanza política, sin importar cuán rápido pase ese momento.

54. Audre Lorde, *Zami. Una biomitografía. Una nueva forma de escribir mi nombre*, Madrid, Horas y Horas, 2009, p. 30.

55. Audre Lorde, *Los diarios del cáncer*, Rosario, Hipólita, 2008, p. 65.

56. Ver también Barbara Ehrenreich, "Welcome to Cancerland: A Mammogram Leads to a Cult of Pink Kitsch", *Harper's Magazine*, noviembre, 2001, pp. 43-53, para una crítica similar de cómo se exige a los pacientes de cáncer que tengan buen ánimo. Ehrenreich afirma que "tan invasivo es el entusiasmo del mundo del cáncer de pecho que la infelicidad exige una suerte de disculpa", como si "la enfermedad ofreciera mucho más que los beneficios intangibles de una movilidad espiritual ascendente" (ibíd., pp. 48-49). Lo que Ehrenreich nos ofrece, contrariando esta obligación a la alegría, es un relato de su "enojo purificador" (ibíd., p. 53).

57. Elaboro este argumento acerca de la felicidad y la falsa conciencia en el capítulo quinto de este libro.

58. Andrea Levy, *Fruit of the Lemon*, Londres, Headline Book Publishing, 1999, p. 19.

59. Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973.

60. Para una buena crítica del feminismo afirmativo, ver Angela McRobbie, *The Aftermath of Feminism. Gender, Culture and Social Change*, Londres, Sage, 2008. Para mi crítica a las éticas afirmativas, ver las conclusiones de este libro.

61. Rosi Braidotti, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005, p. 78.

62. Rosi Braidotti, *Transposiciones. Sobre la ética nómada*, Barcelona, Gedisa, 2009.

3 QUEERS INFELICES

"Tal vez tengas una buena historia aquí", me dijo Dick, "pero... no puedes hacer que la homosexualidad parezca atractiva. Debes quitarle el final feliz...". En otras palabras, mi heroína debía decidir que en realidad no era queer... "Eso. Y la chica con la que tiene una relación está loca o enferma".

Vin Packer

En este intercambio, Vin Packer, autora del primer *best seller* lésbico de la historia, *Spring Fire* [Fuego de primavera], publicado en 1952, llega a un acuerdo con su editor. Publicará la novela, pero solo bajo la condición de que no tenga un final feliz, dado que algo semejante haría "que la homosexualidad parezca atractiva".[1] La ficción queer de la época no podía darles felicidad a sus personajes queers *en cuanto* queers, ya que esto podía ser leído como un intento de hacer que las personas queers parecieran "buenas", "promover" el valor social de las

vidas queers o incluso influenciar a quienes leen para que se volvieran queers.[2]

Con cierta ironía, el final infeliz resultó en cierta medida un don político, por cuanto brindó el medio que hizo posible la publicación de ficción queer.[3] Ese final que era un efecto de censura al mismo tiempo ayudaba a traspasar las barreras de la censura. En su introducción a una nueva edición de *Spring Fire*, publicada en 2004, la autora expresa cierto arrepentimiento por haber modificado el final. Pero también afirma que "si bien pudo haber contentado a las regulaciones de la oficina de correos, el público homosexual no se lo creyó ni por un minuto. Tampoco le importó: era mucho más relevante el hecho de que al fin hubiera un libro que hablara de nosotros". El final infeliz satisface a los censores y al mismo tiempo permite la satisfacción del público gay y lésbico. No hay ninguna obligación de "creerse" el final infeliz al pie de la letra, como si fuera "evidencia" de que el único destino posible para lesbianas y gays es volverse heterosexuales, morir o enloquecer. Lo importante era la existencia de "un libro que hablara de nosotros".

Esto quiere decir que no debemos apresurarnos en la lectura de los finales infelices que tanto abundan en los archivos queer. Una interpretación literal, por ejemplo, sostendría que la sola diferenciación entre finales felices e infelices "contribuye" a asegurar la distinción moral entre buenas y malas vidas. Al leer el archivo queer de la infelicidad (que no es el único archivo queer existente) debemos evitar toda literalidad, lo que significa adoptar una posición activamente incrédula en lo que concierne a la necesariedad del alineamiento de la felicidad con el bien, e incluso a la transparencia moral del propio bien. En vez de leer estos finales infelices como señal de desaprobación moral de las vidas queers, debemos estudiar las maneras en que la infelicidad circula dentro de este archivo y *qué cosas nos permite hacer*.

El objetivo de este capítulo es analizar la figura de lxs queers infelices como un aspecto crucial de la genealogía queer. Como sostiene Heather Love, "necesitamos elaborar una genealogía del afecto queer que no pase por alto los sentimientos negativos, vergonzantes y difíciles que han ocupado un lugar tan relevante en la existencia queer a lo largo del siglo pasado".[4] Varias académicas nos brindan potentes defensas de las enormes posibilidades que abre la vergüenza para la política queer.[5] A lo largo de estas páginas, habré de analizar qué significa afirmar la infelicidad, o al menos no ignorarla. La infelicidad podría parecer un sentimiento que reside en el interior de personajes individuales –ya sean narradores atormentados o amantes desafortunados–, como así también en estados de ánimo que persisten sin dirección, objetivo ni propósito, vagamente ligados a un punto de vista, según hemos podido ver en el caso de *La señora Dalloway*. Acaso la infelicidad también implique cierto direccionamiento de los sentimientos, e incluso se imprima en la dirección del relato. Antes que limitarnos a depositar las esperanzas de la literatura queer en la construcción de imágenes alternativas de queers felices, podríamos preguntarnos de qué maneras esta literatura atribuye y localiza la infelicidad.

Como parte de esta indagación de una eventual política queer de la infelicidad, retomo la clásica novela de Marguerite Radclyffe Hall *El pozo de la soledad*. Lisa Walker sostiene que "el estatus de *El pozo* como *la* novela lésbica es inseparable de su reputación como la novela lésbica *más deprimente* que jamás se haya escrito".[6] *El pozo de la soledad* ha sido incluso caracterizada como un "relato de perdición" que acribilla "al homosexual, y en particular a la lesbiana, con imágenes de pena, autocompasión y terror".[7] Se la ha criticado por hacer infelices y desdichadas a sus lectoras, causándoles acaso una infelicidad queer. En la medida en que forman parte de nuestro archivo colectivo, no pretendo desestimar estas críticas. De hecho, la sola

expresión de infelicidad *a causa* de la infelicidad es lo que hace que este archivo funcione: los hilos del afecto negativo entretejen una herencia común. Desde luego, hay distintas maneras de heredar la infelicidad. En este capítulo, leeré novelas del estilo de *El pozo de la soledad* como parte de una genealogía de queers infelices, genealogía dentro de la cual incluiré también una película que parece hablar del anhelo social de que existan queers felices: *Si estas paredes hablasen 2*. Además, en el marco de mi reflexión acerca de novelas como *Frutos de rubí* y *Babyji*, habré de considerar de qué manera la posibilidad de ser felizmente queer acaso implique una orientación distinta hacia las causas de la infelicidad.

TAN SOLO LA FELICIDAD

He planteado que la promesa de la felicidad nos dirige hacia ciertos objetos, en la medida en que se los considera necesarios para alcanzar la buena vida. En otras palabras, la buena vida se representa por medio de la proximidad a ciertos objetos. Sin duda, el repertorio afectivo de la felicidad nos proporciona imágenes de un determinado tipo de vida, una vida que tiene y hace ciertas cosas. Y sin duda, cuesta separar estas imágenes de la buena vida del privilegio del que históricamente han gozado la conducta heterosexual –expresada en el amor romántico y de pareja– y la idealización de la vida doméstica. Lauren Berlant sostiene con gran acierto que la "brumosa fantasía de la felicidad" se inscribe en las zonas de lo privado.[8] Los espacios sentimentales, o espacios del sentimiento, aseguran los derechos constitucionales de aquellos cuyo amor adopta determinadas formas reconocibles, en un contexto en el que la seguridad es aquello que ofrece comodidad y calidez. La dicha de la dicha doméstica nos lleva hacia determinado lugar.

Sin duda, también, en el ámbito de la cultura pública la felicidad heterosexual está sobrerrepresentada, a menudo por medio de la insistente reiteración de amenazas y obstáculos que ponen en riesgo su efectiva consecución. El amor heterosexual supone la posibilidad de un final feliz, aquello que orienta la vida, le da dirección o propósito, incluso aquello que orienta cualquier historia. Resulta difícil separar la narración como tal de la reproducción de la heterosexualidad feliz. Como señala Julie Abraham, el "deseo de la literatura" no solo se funda en "la ficción del deseo", sino en la "ficción del deseo heterosexual".[9]

En el capítulo anterior, he reflexionado acerca de las condiciones de género que imponen los guiones de felicidad como guiones de género y de qué maneras estos orientan a los sujetos hacia la heterosexualidad: en el caso de las muchachas, deben convertirse en mujeres encontrando su felicidad en la felicidad de "un buen hombre". Es posible pensar los guiones de felicidad como dispositivos de heterosexualización, modos de alinear cuerpos con lo que ya está alineado. Los puntos que se acumulan hasta conformar una línea recta pueden ser performativos: cualquiera de los puntos de una línea puede significar la demanda de mantenerse dentro de ella. Toda desviación está sujeta a la amenaza de la infelicidad. La idea de que la desviación trae infelicidad cumple una importante función como promesa perversa (si haces esto, te pasará aquello), y constituye al mismo tiempo una amenaza (¡así que ni se te ocurra hacerlo!). Los guiones de felicidad hacen sentir su influencia aunque nos rehusemos a seguirlos, aunque nuestros deseos se desvíen de sus lineamientos. En tal sentido, no faltan a la verdad: desviarse puede traer aparejada la infelicidad. Los guiones de felicidad nos alientan a evitar las infelices consecuencias de la desviación por medio de la explicitación de tales consecuencias. "El mundo entero", al parecer, depende de que los sujetos nos orientemos en el sentido correcto, hacia las cosas

correctas. Desviarse significa siempre poner en riesgo el mundo, por más que no siempre se pierda ese mundo que se arriesga. Las historias del feminismo y el movimiento queer pueden leerse como historias de personas que estuvieron dispuestas a correr el riesgo de las consecuencias de la desviación.

La felicidad es un modo en el que los sujetos no solo hablan de sus propios deseos, sino también de aquello que desean ofrecer a las demás personas y recibir de ellas a cambio. La felicidad implica formas aspiracionales recíprocas (me alegro por ti, quiero que seas feliz, soy feliz si tú eres feliz) pero también formas de coerción que se ejercen y ocultan en ese mismo lenguaje de la reciprocidad, de manera tal que la felicidad de una persona se ve condicionada no solo por la felicidad de otra, sino también por la voluntad de esa persona de ser feliz con las mismas cosas.

Cuando hablamos de la felicidad, cuando ponemos la felicidad en palabras, hacemos cosas con las palabras. Tomemos por ejemplo el enunciado "soy feliz si tú eres feliz". En principio, podemos entenderlo como un modo de compartir una determinada evaluación acerca de un objeto. Podría significar que, si ese objeto hace feliz a otra persona, también me hace feliz a mí. Pero el enunciado no requiere un objeto que medie entre el "yo" y el "tú": el propio "tú" puede ser el objeto del que dependa mi felicidad. Por consiguiente, podríamos reescribir el enunciado como *solo seré feliz si lo eres tú*. Y si solo puedo ser feliz si tú lo eres, si eres infeliz yo habré de serlo. *Seré infeliz si lo eres tú*. Si yo fuera feliz y tú fueras infeliz, yo dejaría de ser feliz. *Tu infelicidad pondría en riesgo mi felicidad*. Si mi felicidad depende de la tuya, tú tienes el poder de determinar mi felicidad. Por ende, podrías sentirte en la obligación de ocultar tu infelicidad para proteger mi felicidad. *Tienes el deber de ser feliz para mí*.

No creo que este acto de habla se traduzca siempre de la misma manera. Pero es fácil advertir la celeridad con

que el deseo se convierte en deber: ese deseo de que otras personas sean felices puede ser aquello mismo que las obligue a ser felices para nosotros. Si amar a otra persona es querer su felicidad, entonces es posible experimentar el amor como el deber de ser feliz para otro.[10] Analicemos con más detenimiento esta relación entre amor y felicidad. Robert Heinlein define el amor como "una condición en la cual la felicidad de otra persona es fundamental para la propia".[11] También Gottfried Leibniz brinda una definición del amor en la que la felicidad desempeña un papel fundamental: "amar consiste en verse llevado a complacerse ante la perfección, bien o felicidad del objeto amado".[12] En el capítulo anterior, he analizado algunas de las consecuencias de lo que denomino felicidad condicional. Ahora podemos tomar en consideración qué significa que la felicidad sea una condición del amor.

Podemos desear que otra persona sea feliz, darle esa felicidad o ser la causa de su felicidad. También podemos querer las tres cosas al mismo tiempo. ¿Qué se sigue de ello? Es interesante advertir que el deseo de que la persona que amamos sea feliz a menudo se apoya en el significante "solo". "Solo quiero que seas feliz". ¿Qué significa querer "solo" la felicidad? ¿Qué significa que un padre o una madre le diga esto a su hijx? Tal vez ese "solo" venga a revelar algo, como si querer la felicidad implicara no querer otras cosas que podrían resultar más demandantes para esx hijx. En tal sentido, desear que sea feliz parecería ofrecerle cierto tipo de libertad, como si dijéramos "no quiero que seas esto o aquello, quiero que seas o hagas 'lo que sea' que te haga feliz". Podríamos decir que ese "lo que sea" parece librarnos de cualquier tipo de responsabilidad respecto del "qué". Así, el deseo de que esx hijx sea feliz parece llevar consigo la libertad de cierta indiferencia respecto del contenido de sus decisiones.[13]

Tomemos ahora en consideración el drama psíquico de la infancia queer. Podríamos decir que, para muchos

padres, su hijx queer resulta un objeto de infelicidad. En algunas respuestas parentales a la salida del clóset de sus hijxs, esta infelicidad no se expresa tanto como una infelicidad por el hecho de que sean queers, sino como *una infelicidad causada por la posibilidad de que su hijx sea infeliz.*[14] En el cásico de la liberación gay-lésbica *No turning back*, una de las típicas respuestas parentales a la salida del clóset es "solo quiero que seas feliz, y esa es una vida tan infeliz".[15] La ficción queer está llena de actos de habla en que los padres expresan el temor de que su hijx queer tenga como destino una vida cargada de infelicidad.[16] Veamos por ejemplo el siguiente intercambio en la novela lésbica *Annie on My Mind*:

> "Lisa", dijo mi padre, "te dije que te apoyaría y siempre lo haré. Y en este momento entiendo que estamos todos demasiado alterados como para seguir esta discusión, así que en unos minutos voy a llevaros a ti y a tu madre a comer algo. Pero cariño, sé que no está de moda decir esto, pero... bueno, tal vez es solo que las amo tanto a tu madre y a ti, y también a Chad, que tengo que decirte que nunca he creído que la gente gay pueda ser muy feliz... no pueden tener hijos, no tienen una verdadera vida en familia. Cariño, probablemente llegues a ser una estupenda arquitecta, pero quiero que también seas feliz de otras formas, como tu madre, que tengas un marido e hijos. Sé que puedes hacer las dos cosas...". *Yo soy feliz,* intenté decirle con la mirada. *Soy feliz con Annie. Mi trabajo y ella son todo lo que necesito. Ella también es feliz, las dos lo éramos hasta que ocurrió todo esto.*[17]

Estamos ante un acto de habla muy potente. El padre produce una identificación con un futuro imaginario de necesaria e inevitable infelicidad. Esta identificación, fundada en el duelo por aquello que la hija habrá de perder, nos recuerda que la vida queer se construye de antemano como una vida infeliz, una vida sin las "cosas" que nos hacen felices, o debilitada por la falta de determinadas

cosas: "un marido e hijos". En este contexto, amar es querer que la hija no renuncie a estas cosas, que sea feliz por no haber renunciado a estas cosas. Así, el deseo de que lxs hijxs sean felices está lejos de ser indiferente. El acto de habla "solo quiero que seas feliz" constituye un mandato en el punto mismo de su supuesta indiferencia.

La hija, por su parte, solo puede hablar con los ojos, y estos intentan contar una historia distinta de felicidad e infelicidad. En esa respuesta, ella reafirma su felicidad. Es feliz "*con* Annie"; es decir, es feliz con *esta* relación y con *esta* vida con la que esa relación la compromete. La fuerza de esta respuesta silenciosa radica en el uso que hace de la palabra *hasta*: éramos felices "hasta" que ocurrió todo esto, y ese "hasta" marca el momento en que el padre hace explícita su desaprobación. La persona queer infeliz es aquí una persona a la que otra juzga como infeliz: el juicio de infelicidad crea infelicidad en el acto mismo de no reconocer la viabilidad social de las relaciones queers, de no reconocer el amor queer. El acto de habla del padre produce en la hija el mismo estado afectivo de infelicidad que él imagina como una consecuencia inevitable de sus decisiones. Cuando "esto" ocurre, sobreviene la infelicidad.

La lucha social intrafamiliar a menudo implica una lucha respecto de las causas de la infelicidad. El padre es infeliz porque cree que la hija habrá de ser infeliz si es queer. La hija es infeliz porque su padre es infeliz porque ella es queer. El padre interpreta la infelicidad de la hija como una señal de lo acertado de su posición: que ella habrá de ser infeliz porque es queer. Llegado este punto, hasta la más feliz de las personas queers se volvería infeliz. Y claramente, la familia solo puede sostenerse como objeto feliz, como aquello que se supone causa felicidad, ocupándose de la infelicidad de su hijx queer.

El acto de habla "solo quiero que seas feliz" también puede aparecer como una forma de tolerancia o aceptación ante la salida del clóset. Un ejemplo muy distinto

del que ofrece *Annie on My Mind* es el que pudo verse en la historia de la salida de Dana ante sus padres en la serie televisiva *The L Word*. En un primer momento, la madre, Sharon Fairbanks, no consigue hacerse a la idea e intenta convencerla de que vuelva a la heterosexualidad.[18] Pero poco a poco, a medida que oye a su hija y su pareja Tonya hablar de su amor, se muestra más receptiva. Dice: "puedo ver que has encontrado el amor. No importa qué forma adopte mientras te haga feliz".

Hay siempre algo paradójico en decir de algo que no importa: el hecho mismo de tener que decirlo implica que sí, que importa. Se puede ofrecer reconocimiento bajo la condición de que aquel a quien se brinda dicho reconocimiento asegure que esa diferencia que importa habrá de convertirse una diferencia que no importe. El amor queer puede alcanzar cierto reconocimiento a condición de que sea reconocible como amor, en una concepción en la que el amor está de por sí supeditado a la felicidad. Como he señalado, suele atribuirse ser causas-de-felicidad a algunas cosas más que a otras. En esta ocasión, la pareja pide la bendición parental de su matrimonio, lo que acaso sea una forma heterosexual de vivir el amor queer. Si las personas queers deben aproximarse a los signos de felicidad para obtener reconocimiento, es posible que al hacerlo deban minimizar los signos de su propio carácter queer.[19]

Desde ya, sobran motivos para contar historias de felicidad queer, en respuesta y como respuesta a la presunción de que la vida queer es necesaria e inevitablemente infeliz.[20] Para recordarlo, nos basta traer a colación la violencia del trágico comentario que hace Michael, el personaje de la obra *The Boys in the Band* (1968), de Matt Crowley: "Muéstrame un homosexual feliz y yo te mostraré un cadáver gay".[21] Y aun así, al mismo tiempo y acaso por esos mismos motivos, podemos entender la enorme importancia de contar historias acerca de la infelicidad queer. Acaso tenga que ver con el dolor de no ser reconocidxs.

Acaso sea una de las condiciones necesarias para alcanzar dicho reconocimiento. Acaso las necesitemos para contrarrestar la percepción de que la nuestra es una vida infeliz, en la medida en que sin duda alguna la misma presión de ser felices para demostrar que no somos infelices podría causarnos una infelicidad aún mayor.

CAUSAR LA INFELICIDAD

Venir al mundo es heredar el mundo al que se viene. La familia es un lugar de herencia, que organiza y da forma a lo que está próximo al niñx. Pero unx hijx queer no perpetúa la herencia familiar por medio de la reproducción de su línea. Se trata de un fracaso afectivo, que lx convierte en una causa-de-infelicidad. Como he señalado en la introducción a este libro, la palabra "infelicidad" se empleaba en un principio para hacer alusión a aquellas personas que causaban problemas o traían mala suerte, no a aquellas que se sentían tristes o desdichadas. Podemos aprender mucho de este desplazamiento desde causar infelicidad hasta ser descripto como una persona infeliz. Debemos hacerlo.

Una persona puede ser infeliz *porque* se le atribuye ser causa de infelicidad. Esto es explícito en la lectura que hace Freud de la homosexualidad de una de sus pacientes. Lo llamativo del caso es que presenta a la mujer como una persona "feliz" con su sexualidad: "no intentó engañarme aseverando que le era de urgente necesidad ser emancipada de su homosexualidad".[22] Por el contrario, en palabras del propio Freud, "no podía imaginar otra clase de enamoramiento". Sin embargo, la muchacha sí le manifiesta a Freud un deseo terapéutico: no el de redireccionar su orientación sexual, sino el de no ser la causa de la infelicidad de sus padres. Lo que la hace infeliz es la infelicidad de ellos con su orientación sexual.

La novela *Empatía*, de Sarah Schulman, comienza con un epígrafe tomado de esta historia clínica. En la novela, Anna visita a un terapeuta y le dice: "Pues bien, resulta que soy una persona feliz, Doc, me gusta *mi* vida tal como es".[23] El personaje no es infeliz con su vida tal como es. No la hace infeliz ser una mujer que desea mujeres. Lo que la hace infeliz, nos dice, son ciertas "ideas sobre las estructuras". La conclusión del Doc es que ella sufre de empatía. Ser empático es sufrir, es ser infeliz con la infelicidad de los demás. No porque nos contagiemos el sentimiento, sino por el mero hecho de tener que vivir con la infelicidad que nuestras decisiones provocan en los demás ("ideas sobre las estructuras"). Dicha infelicidad se orienta hacia aquellas personas que no viven conforme a las ideas correctas. Las personas son infelices porque no somos lo que ellas quieren que seamos. Esto significa que podemos ser infelices por el mero hecho de no ser lo que las demás personas desean que seamos, aun cuando por nuestra parte no queramos ser eso que ellas desean que seamos.

Es doloroso que la propia venida al mundo resulte causa de infelicidad. Varios tristes libros queers se explayan al respecto. Tomemos por ejemplo *El pozo de la soledad*, de Radclyffe Hall. La novela cuenta la historia de Stephen Gordon, a la que describe como una invertida, cuya vida se precipita hacia el "trágico y triste final" que parece ser la única posibilidad abierta a la inversión.[24] En el transcurso de la trama, Stephen establece una serie de amores trágicos y desdichados, hasta llegar a su relación con Mary Llewellyn, a quien se describe como "la niña, la amiga, la amada". Sin embargo, la novela no nos proporciona un final feliz, y ese parece ser en parte su propósito: Stephen renuncia a Mary con el fin de aliviarla de la carga que supone el amor que se tienen. Se imagina diciéndole a la jovencita: "Yo soy una de esas personas a las que Dios marcó en la frente. Como Caín, estoy marcada y maldita. Si vienes conmigo, Mary, el mundo abjurará de ti, te perseguirá, te

llamará impura. Nuestro amor podrá ser fiel hasta la muerte e incluso más allá, pero aun así será sucio a los ojos del mundo".

Un punto de giro en la novela es el momento en que las dos mujeres conocen el bar de Alec, lugar de reunión del "ejército miserable" de los invertidos y pervertidos. Se les acerca Adolphe Blanc, un "judío amable y educado", quien les dice: "en este pequeño cuarto, esta noche, todas las noches, hay tanta miseria, tanta desesperación, que las paredes parecen demasiado finas para contenerla. [...] Pero afuera hay personas felices que duermen el sueño de los llamados justos y virtuosos. Cuando despierten, lo harán para perseguirnos a todos aquellos que, sin falta alguna de nuestra parte, desde el día de nuestro nacimiento fuimos dejados de lado, privados de toda simpatía y toda comprensión. Son impiadosas, esas personas felices que duermen". En este extraordinario pasaje, Adolphe Blanc, un personaje marginal que aparece dentro del bar de Alec "a través de la multitud", articula lo que me siento tentada a caracterizar como la verdad de la novela: la felicidad del mundo heterosexual es una forma de injusticia. Aquí se la describe como un mal social, una felicidad fundada en la inflexible exclusión de aquellas personas cuya diferencia ha sido narrada como una privación. La felicidad de algunas personas implica la persecución de otras: esta felicidad no solo produce un mal social, acaso dependa de él. La infelicidad de las personas desviadas plantea así un reclamo de justicia.

Todo buen libro triste tiene esos momentos en los que todo resulta "demasiado", en los que un cuerpo, una vida o un mundo se vuelven insoportables. Pensar en términos de vidas soportables e insoportables acaso nos ofrezca una perspectiva distinta desde la cual retomar la oposición que plantea Judith Butler entre vidas vivibles e invivibles.[25] Es soportable aquella vida que soporta, que mantiene su forma o dirección ante las adversidades que se ve obligada a enfrentar. Soportar puede ser también una capacidad: una vida soportable es una vida que podemos soportar. La idea

de vida soportable da a entender que las condiciones de vida implican cierta relación con el sufrimiento, con "aquello" que una vida debe enfrentar. Es soportable aquella vida que no llega a verse amenazada por las adversidades que se ve obligada a enfrentar, ya sea en términos de sus crudas condiciones de existencia o en su propio sentido de objetivo, dirección y propósito. Una vida soportable es aquella que es capaz de mantener las formas al soportar las adversidades. Por el contrario, la vida insoportable es aquella que no se puede soportar, que no se aguanta, que no logra ponerse de pie, que no consigue aferrarse. La vida insoportable "se rompe", "se destruye" bajo el peso de ese "demasiado" que debería soportar. Advertimos aquí que las condiciones de soportabilidad no se relacionan solo con el objeto (aquello que la persona debe soportar, si bien está incluido en ellas) o con el sujeto (la persona que soporta, si bien también está comprendida). Lo que hace que una vida resulte insoportable tiene lugar *en un punto intermedio* entre el sujeto y ese mundo que le arroja "cosas". En ocasiones, algo resulta "demasiado" y no se lo puede soportar, y ese "demasiado" se experimenta como la ruptura de una larga historia de convivencia o de la resistencia que sostenía el sufrimiento que se debía soportar. Cuando "eso" resulta demasiado, las cosas se rompen, se llega a un punto de quiebre.

En un determinado momento, Stephen y Mary padecen el rechazo de una mujer con la que habían trabado amistad, interesada en proteger su propia reputación y la de su hija. Por medio de una carta, les anuncia que se ve obligada a "romper relaciones" y les pide que no vayan a su casa en Navidad como habían acordado. En otras palabras, para proteger su felicidad familiar, se ve obligada a rechazar la proximidad con quienes pudieran "mancillar" su reputación, esas personas a las que se considera causa-de-infelicidad, como si ellas mismas fueran o encarnaran esa infelicidad que supuestamente causan. Ya no son bienvenidas a la mesa familiar, no pueden compartir la fiesta.

Este ejemplo nos permite advertir que la idea de contagio también puede ser utilizada en la autorregulación de los mundos de sentimiento.[26] Se puede rechazar la proximidad de alguien por miedo a que nos transmita su infelicidad, o se puede procurar la proximidad de alguien con la esperanza de que nos transmita su felicidad. Así, empieza a cobrar forma una geografía afectiva de la felicidad.[27] La infelicidad es expulsada hacia los márgenes, lo que significa que ciertos cuerpos son expulsados hacia los márgenes, con el propósito de que la infelicidad que supuestamente reside en ellos no amenace la felicidad que se ha dado.

Una persona rechazada con el objeto de preservar la felicidad puede terminar experimentando esos mismos sentimientos que se le han atribuido. El dolor causado por un rechazo de este tipo constituye el punto de quiebre de la novela: "Le pareció entonces a Stephen que todo el dolor que hasta ese momento había sido arrojado sobre su existencia no era nada comparado con el dolor duradero que ahora debía enfrentar al oír ese llanto, al ver a Mary herida y completamente destrozada, al verla avergonzada y humillada de esta forma debido a su amor, al verla privada de toda dignidad y protección". Stephen no puede soportar la infelicidad que ve en el rostro de su amada. Es debido a la infelicidad del mundo con el amor queer que las personas queers son infelices, porque esto convierte al amor queer en una causa-de-infelicidad para las personas que aman, con quienes comparten residencia. Las personas queers no se sienten tristes o desdichadas desde un comienzo. La infelicidad queer no nos da un principio. Algunos sujetos pueden parecer tristes o desdichados, o incluso volverse tristes y desdichados, en la medida en que se los percibe como carentes de aquello que causa felicidad, y como responsables de causar la infelicidad por culpa de su falta.

Podemos entender ahora por qué, en el marco de una representación de este mundo, resulta tan difícil darles felicidad a las personas queers *en cuanto* queers. ¿Qué tipo de

final podríamos escribir? A mi juicio, la novela en realidad ofrece dos finales. El primero retrata la experiencia de Jamie y Barbara, a quienes se presenta como personajes "semejantes" a Stephen y Mary: una invertida y su amada. Su final brinda un desenlace posible para lxs queers infelices: "entonces, en un momento las compuertas se abrieron y ella lloró y lloró como una criatura enloquecida. Lamentaba la vida de adversidad y exilio que había minado las fuerzas de Barbara y debilitado su espíritu, lamentaba los crueles designios del destino que las habían obligado a dejar su casa en los Highlands, lamentaba esa cosa terrible que es la muerte para aquellos que, aun estando enamorados, deben enfrentarla. No obstante, todo el exquisito dolor de esta separación le parecía casi nada en comparación con una angustia que era mucho más sutil: 'no puedo llorarla sin traer deshonra a su nombre, no puedo volver a casa y llorarla', se lamentaba Jamie". La muerte de Barbara es contada como resultado de la vida de adversidades que corresponde a los invertidos. Una vida de adversidad y exilio mina nuestras fuerzas, debilita nuestro espíritu, es como una vida que nos mata lentamente, día a día. En una escena que en el archivo queer de la infelicidad se reitera llamativamente, el dolor de experimentar la muerte de la persona amada se ve intensificado por la imposibilidad del duelo. Esto nos resulta muy familiar, demasiado familiar, pero la familiaridad de esta escena de dolor no debería impedirnos describir el dolor de la escena. Jamie no puede regresar con Barbara a casa. Ella no puede llorar a su amada, en su casa, sin causar más infelicidad. La falta de reconocimiento que pesa sobre la vida y el amor de los invertidos encuentra su expresión más tortuosa en esta incapacidad de hacer el duelo por la muerte de la persona amada. Desesperada por la muerte de Barbara, y luego por la imposibilidad de llorar su muerte, Jamie se suicida: "una y otra vez Stephen rememoraba los desoladores últimos días que había pasado junto a Barbara y Jamie, maldiciendo la indignante justicia que

las había conducido a su trágico y triste final. Sus manos se contraían poseídas por la furia. ¿Cuánto más habría de continuar esa persecución?". Para Stephen, ese "trágico y triste final" guarda relación con los costos personales de la injusticia. También implica advertir el triste final que les aguarda a Mary y a ella: no ser capaces de soportar ni la vida ni la muerte que su amor puede proporcionarles.

Podemos leer este "trágico y triste final" como el primer desenlace narrativo de la novela, uno que exige ser reescrito. La escena evoca un encuentro anterior con Adolphe en el bar de Alec, durante el cual Stephen le dice: "cuando se llega a un lugar como este, no es posible dejar de sentirse horriblemente triste y humillada. Una siente que todas las probabilidades se oponen fuertemente a cualquier posibilidad real de éxito, a cualquier posibilidad real de conquista. ¿Quién puede tener la esperanza de triunfar allí donde tantos han fracasado? *Tal vez este sea el final*". Adolphe contesta: "estás equivocada, muy equivocada... *este es solo el principio*. Muchos mueren, muchos matan sus cuerpos y sus almas, pero no pueden matar la justicia de Dios, ni siquiera ellos pueden matar el espíritu eterno. De su misma degradación, ese espíritu habrá de alzarse para exigirle al mundo compasión y justicia". El segundo final de la novela ofrece un intento fallido pero valiente de escribir un desenlace distinto al primero y encontrar un final que además de ser "trágico y triste" (si bien *debe* y *habrá de* serlo) ofrezca, en ese mismo retrato de la infelicidad, la posibilidad de un nuevo comienzo.

En ese segundo final, Stephen abandona a Mary, y al parecer la cede a Martin. Para algunas lectoras, este final demuestra que la novela sitúa sus propias esperanzas de felicidad fuera del lesbianismo. Jay Prosser, por ejemplo, afirma que el hecho de "que Stephen abandone a Mary para cederla a Martin Hallam a pesar de la devoción que Mary siente por ella indica que la invertida funciona aquí no como una figura del lesbianismo –un señuelo o

un constructo–, sino precisamente como su rechazo. Al pasar por encima de Mary (pasar por encima de ella y pasársela a Martin), Stephen afirma su identificación con el hombre heterosexual".[28] Por mi parte, quisiera leer el gesto de Stephen de una manera muy distinta; quisiera sugerir que lo que está en juego aquí es una economía alternativa del don. Tómese el siguiente pasaje: "Nunca antes había visto con tanta claridad todo aquello de lo que carecía Mary Llewellyn, todo aquello que escaparía de su abrazo vacilante, tal vez para nunca regresar, si dejaba pasar la oportunidad que significaba Martin: hijos, una casa que el mundo pudiera respetar, lazos de afecto que el mundo consideraría sagrados, la bendita seguridad y la paz de verse liberada de la persecución del mundo. De pronto, Martin le pareció a Stephen una criatura dotada de incalculable valor, como si tuviera en sus manos todos esos invaluables regalos que ella, mendiga del amor, nunca podría ofrecer. *Un único regalo tenía para ofrecerle al amor, a Mary, y ese regalo era Martin*". Stephen no deja a Mary en manos de Martin. *Deja a Martin en manos de Mary*. Le ofrece a Martin para darle acceso a esa felicidad que ella no puede darle. Este don no indica falta de amor sino una forma de amor: debido a que el mundo es infeliz con el amor que se tienen, Stephen no puede ser la causa de la felicidad de Mary.

Podemos advertir aquí los problemas que implica para una política queer la idea de que el amor es causar o querer causar la felicidad de otra persona, en el contexto de un mundo en que todo lo queer es leído como desdicha. Una amante queer no podrá causar la felicidad de su amada si esta no puede soportar el rechazo del mundo heterosexual. Desde luego, podemos señalar toda una contrahistoria de personas queers que han causado la felicidad de otras personas queers gracias a su amor, por más que ese amor no haya hecho feliz al mundo. Pero me pregunto si acaso no sería de interés para una definición queer del amor separar

el amor de la felicidad, dado que la felicidad tiende a traer aparejadas condiciones bastante heterosexuales. En tal sentido, retomo la definición de amor que propone Simone Weil como una definición queer: "el amor, en el caso de alguien feliz, consiste en querer compartir el sufrimiento del amado desgraciado. El amor, en el caso de alguien desgraciado, consiste en verse colmado simplemente con saber que el amado está gozando, sin tomar parte en ese gozo, ni siquiera desear hacerlo".[29] Tal vez el amor queer solo tenga que ver con la felicidad a partir del reconocimiento de que esa felicidad *no es* aquello que se comparte.

Stephen no insiste en compartir la felicidad de Mary, pero su deseo de que sea feliz la conduce a darle ese regalo complejo que significa Martin. No sabemos, en la novela, si Mary acepta o no este regalo: como bien señala Clare Hemmings, no se nos da un final para Mary.[30] Tal vez la idea sea que la felicidad de Mary no puede ser dicha, ya que "su verdadera historia aún debe ser contada", como advierte con acierto Esther Newton.[31] En todo caso, Mary vive el gesto de Stephen como una muerte: "una niebla que se cerraba, una densa niebla gris. Alguien empujaba a la muchacha, sin decir nada. La extraña voz de Mary salía de la plomiza atmósfera, amortiguada por los pliegues de aquella niebla gris, tan solo una palabra aquí y allá: 'Toda mi vida te di... has matado... te amaba... ¡Qué cruel eres! Eres terriblemente cruel...' Y luego, el sonido áspero y lastimero del llanto". En ese momento llega Martin, pero solo porque Stephen ha dispuesto que sea así. Más allá del encuadre que ofrece el desenlace, Mary bien podría rechazar el regalo que le hace Stephen. La violencia del gesto de Stephen podría radicar en su incapacidad de reconocer esa tensión insoportable en la que se origina, y en el hecho de ubicar esa tensión insoportable en Mary. Pero es Stephen quien no puede soportar ver el dolor y la infelicidad de la persecución en el rostro de su amada. Esto resulta "demasiado" para Stephen, no para Mary. O bien podríamos decir

que, en la medida en que la novela sitúa esa violencia y tristeza dentro de las paredes de la inversión, más que dentro del cuerpo del invertido, ese "demasiado" resulta, en todo caso, una sensación común.

Acaso la gran injusticia del final radique en el supuesto de que la felicidad de Mary depende de que la abandonen. ¿O acaso al renunciar a Mary el final renuncia a la felicidad? Este final alternativo no convierte la infelicidad en felicidad, pero hace otra cosa con la infelicidad. En su lamento por Barbara y Jamie, Stephen reelabora la vergüenza no como una situación afectiva causada por habitar el cuerpo equivocado (como expresara en un momento anterior de la novela), sino como el fracaso de identificarse o solidarizarse con aquellas personas que comparten la misma infelicidad en el mundo: "y en cuanto a aquellas personas que sentían demasiada vergüenza de declarar su verdad en público y volaban bajo para garantizarse una existencia pacífica, las despreciaba con todas sus fuerzas; se traicionaban a sí mismas y traicionaban a sus semejantes". Lo vergonzoso es el acto mismo de ocultarse bajo una feliz heterosexualidad "para garantizarse una existencia pacífica", en la medida en que esto supone negarse a reconocer el vínculo que supone la aflicción compartida.

En el momento en que renuncia a la felicidad, se hace patente para Stephen el vínculo de infelicidad que la une a todos aquellos que comparten los signos de la inversión. Oye las voces sufrientes de los demás invertidos, que la llaman por su nombre: "'¡Stephen, Stephen!' Los vivos, los muertos y lo que aún no habían nacido... todos la llamaban, suavemente al principio y luego más fuerte. Ay, y aquellos terribles y desesperados hermanos del bar de Alec, estaban aquí, y también ellos llamaban: '¡Stephen! ¡Stephen, habla con tu Dios y pregúntale por qué nos ha abandonado!'. Podía ver en sus rostros mancillados y recriminatorios, los ojos turbados y melancólicos de los invertidos, ojos que durante mucho tiempo habían estado

fijos en un mundo que carecía de toda piedad y entendimiento". Su infelicidad le ofrece un parentesco queer: no solo se comparte la infelicidad, sino también las infelices consecuencias de ser la causa de la infelicidad social y familiar. El retorno al bar de Alec, este reconocimiento de los ojos del invertido como una forma de discurso, es lo que le permite a Stephen no renunciar a su propia vida (como antes hiciera Jamie), sino entregar su vida a ese ejército desdichado:

> Chisporroteos de dolor, chisporroteos de dolor encendidos, *el dolor de ellos, el dolor de ella*, unidos en una incesante agonía. Chisporroteos de dolor que salían disparados y ardían, derramando abrasadoras lágrimas de fuego sobre el espíritu, *el dolor de ella, el dolor de ellos...* toda la miseria del bar de Alec. Y la presión y el clamor de todos esos incontables otros, que luchaban contra ella, la pisoteaban, pasaban por encima de ella. *En su locura de articularse a través de ella*, iban deshaciéndola en pedazos, pasaban por encima de ella. Ya estaban por todas partes, no tenía por dónde escapar; no había pestillos ni rejas que pudieran salvarla. Las paredes cedieron y se derrumbaron sobre ellos; bajo el llanto de su dolor *las paredes cedieron y se derrumbaron*. "Ya venimos, Stephen; aún estamos en camino, y nuestro nombre es legión. ¡No te atrevas a desconocernos!" Ella alzó sus brazos, tratando de mantenerlos a raya, pero se acercaban cada vez más y más: "¡No te atrevas a desconocernos!". Tomaron posesión de ella. *Su vientre yermo se volvió fértil*. Sintió el dolor de su temerosa y estéril carga. Sintió el dolor bajo el peso de los niños valientes pero indefensos que habrían de clamar en vano por su derecho a la salvación.

Se trata de un pasaje bastante extraordinario, de claras resonancias religiosas, como bien señala Sally Munt respecto del libro en general.[32] Lo que más me llama la atención, en principio, es el cambio entre "el dolor de ella, el dolor de ellos" y "el dolor de ellos, el dolor de ella" con el que este

pasaje entreteje las mutuas historias de dolor. Ella llega a encarnar este dolor, lo habla, lo articula.[33] Es en ese momento, el momento en que parece estar más sola, cuando tiene la mayor conexión con los demás. Y en ese exacto momento, ese momento de locura, las paredes ceden. Se trata de una metáfora de la revolución: las paredes que contienen la miseria se derrumban, y se produce una pérdida de morada que es no solo un llamamiento a la acción sino también una perturbación de los fundamentos mismos de la felicidad, en la medida en que las personas felices, esas que duermen, esas que no piensan en pensar, dependen de que toda esta miseria se mantenga oculta. De hecho, esta hora de la revolución es también la hora de una nueva forma de reproducción, la reproducción de otra forma de vida, acaso una forma de vida queer. La infelicidad queer ofrece una forma desviada de fertilidad.

Así, el segundo final de la novela convierte la miseria y la infelicidad en una revolución: Stephen rechaza lo que a su juicio constituye el único final posible para ella y para Mary en este mundo no solo abandonando a Mary sino también rebelándose contra este mundo. Es la promesa de revolución –de tomar las armas de la miseria– lo que mueve al final infeliz de esta novela. De esta forma, la novela no solo presenta la infelicidad del final como un efecto de la violencia de la felicidad que reside dentro del mundo heterosexual, sino que sitúa la promesa de la felicidad para las personas queers en la revolución contra las estructuras –las paredes– que sostienen ese mundo.

El pozo de la soledad nos habla acerca de las historias de lxs queers infelices, "las tristes reinas viejas y las sufrientes tortilleras que inundan el registro histórico".[34] Pero esta novela también puede ayudarnos a describir el presente. Podemos comparar *El pozo de la soledad* con la película *Pasión prohibida/El ultimo suspiro* (*Lost and Delirious*, de Léa Pool, 2001) basada (muy libremente) en la novela de 1993 *The Wives of Bath*, de Susan Swan. Se

trata de una película caprichosa, triste y extraña, que se abre camino hacia un final trágico aparentemente inevitable. Al igual que en *El pozo de la soledad*, el nudo de la cuestión parece ser el vínculo de los destinos queers con la "fatalidad". La película transcurre en un internado de muchachas en Canadá y cuenta un apasionado amor entre dos jovencitas, Paulie (Piper Perabo) y Tori (Jessica Paré). Somos testigos de su amor a través de Mouse (Mischa Barton), quien llega a la escuela tras la muerte de su madre y comparte la habitación con las dos muchachas. La película se presenta desde el comienzo como una historia de "chicas perdidas"; cuando Mouse se hace amiga de ellas, Paulie le dice: "ahora ya eres una de las chicas perdidas. Bienvenida al club".

Una de las escenas más potentes de la película es aquella en que las tres protagonistas escriben cartas imaginarias a sus madres: Paulie a la madre que no conoce y la dio en adopción, Mouse a su madre muerta, cuyo rostro lucha por recordar, y Tori a su madre viva y siempre presente. En la escena, todas se enfrentan a la imposibilidad de compartir la felicidad de sus madres; a su vez, cada una llora por las historias de pérdida y traición de las demás. La carta más triste (que de alguna manera preanuncia la infelicidad del desenlace de la película) es la que escribe Tori, la única de ellas que podría tener una relación cercana con su madre. Escribe: "Querida mamá, tengo muchos motivos para odiarte, el último es que no hayas parado de hablar de mis dientes durante las últimas Pascuas delante de todos tus amigos. Te gustaría que fuera una perfecta muchacha universitaria y crezca para dar bailes de caridad y ser la concubina de algún banquero, como tú. Pero lo cierto es que soy tan adicta a ti como al chocolate. Siempre quiero andar contigo. Soy como un cachorro estúpido al que tú no cesas de dar patadas en los dientes con tus palabras y tus tonos. A veces, quisiera que te mueras". Esta potente, ambivalente y apasionada expresión de apego condensa el

contenido de la película. Es una interpelación impactante, como lo reflejan los rostros de Paulie y Mouse. La hija que no puede ser lo que su madre quiere que sea, que no puede ser como su madre, que ni siquiera puede soportar cómo es su madre, tampoco puede soportar la idea de renunciar a ella y a estar con ella. Este deseo de estar con una madre que quiere que ella sea lo que no puede ser es una especie de deseo de muerte.

El clímax de la película llega cuando la hermana de Tori la encuentra en la cama con Paulie. Para Tori, "que la hayan visto" con ella amenaza con destruir su mudo, resulta "demasiado". Cuando Paulie intenta tranquilizarla, le responde: "Se pondrá histérica. Irá directo a contárselo a mamá y a papá". Lo que sigue es el comienzo del fin. Para proteger su capacidad de causar la felicidad de su madre, Tori debe demostrar que "en realidad" es heterosexual, y por ende abandonar a Paulie. Cuando su hermana le pregunta si está segura de no ser lesbiana, le contesta: "Ali, amo a los chicos. Me vuelan la cabeza los chicos". Se vuelve heterosexual hablando como una heterosexual –vinculándose con su hermana por medio de la charla sobre muchachos–, un giro hacia el mundo heterosexual vivido como un apartarse de un objeto queer. Para Tori, "volverse heterosexual" es un proceso melancólico en el sentido descripto por Judith Butler en *Mecanismos psíquicos del poder*.[35] Volverse heterosexual significa aquí apartarse de una elección de objeto queer, apartamiento que se registra como dolor antes de que sea posible ocultarlo. De manera desesperada y bastante penosa, el personaje performa la heterosexualidad como una forma de defensa contra la posibilidad de volverse queer, y como un modo de no terminar destruida por la pérdida que implica dicha transformación. Hacer la heterosexualidad es evitar la propia destrucción, renunciando al amor queer.[36]

A Tori, estar en una relación con Paulie le causaría su propia infelicidad debido a que causaría la infelicidad de su madre. Si ella solo puede ser feliz si su madre es feliz

(si quiere, para retomar la discusión del capítulo anterior, convertirse en Sofía), debe renunciar a Paulie. Por lo tanto sí, para Tori ser queer sería insoportable. Significaría perder toda posibilidad de amor familiar, de ser la causa de la felicidad de la familia y de todo aquello que esto promete traer consigo. Más tarde le confiará a Mouse: "No conoces a mis padres. Son súper, súper heterosexuales. Mi madre sería capaz de no hablarme nunca más. *No soportaría perderlos*. Amo a Paulie. Sabes que la amo. Pero hay una vida que yo *tengo* que vivir. *Mi madre y mi padre tienen un sueño para mí*. Y aunque esto me esté matando, no puedo volver con Paulie nunca, nunca jamás". Tori tiene dos finales posibles, y los dos son distintas formas de muerte: o bien ama a Paulie y pierde a su familia, y abandona esa vida que "tiene" que vivir (la que sus padres soñaron para ella), o bien renuncia a Paulie, aunque eso "la esté matando". Y en vez de renunciar a esa vida renuncia a Paulie, aunque la ame, porque no puede soportar la idea de no vivir la vida que sus padres soñaron para ella. En el caso de Tori, ser queer implica poner en riesgo su lugar en la historia, su hogar, sus hermanos, sus padres y su vida, tal como la han imaginado ella o los demás, por más que el contenido de esa vida no se corresponda con su deseo.

Para Paulie, perder a Tori equivale a una muerte segura. El resto de la película sigue de cerca su descenso en una espiral de alienada, desesperada y apasionada furia contra ese mundo que le quita a su amada, contado por Mouse como un descenso en la "oscuridad" y la "locura". Se hace amiga de un buitre, un ave de presa. En un desenlace trágico, la vemos saltar del techo de la escuela con el buitre, como si fuera a "volar". Y justo en ese momento, su descenso se convierte en ascenso. Nuestros ojos no siguen su caída, ella no cae ante nuestros ojos. La cámara sube hacia arriba, mostrando solo un ascenso: ella y el ave se alzan sobre las cabezas de las profesoras y las colegialas que contemplan la escena con pasivo e incrédulo horror.

La película convierte así su muerte en un escape. No llegamos a un punto final, y quizás esta sea en parte la idea. Paulie no "vuela" por sus propios medios, sino que quien lo hace es su amigo, un ave silvestre herida a la que ha salvado. "Nos iremos volando de aquí", le dice, "nos iremos volando juntas". Si bien este "juntas" parece demasiado lejano a la promesa de formar una comunidad queer, tal vez sea más prometedor de lo que parece.[37] En este final, Paulie se convierte en el ave, o el ave se convierte en Paulie, y el cielo abierto sobre la escuela significa tanto la promesa de otro mundo como el desolador vacío del que dejan atrás. Tanto en *El pozo de la soledad* como en *Pasión prohibida*, el final infeliz no termina allí, no se cierran sobre la infelicidad como tal. Su retrato de los costos que implica la heterosexualidad feliz supone un trabajo de crítica social: una rebelión colectiva contra ese guion, o al menos una huida de la violencia de sus demandas.

Vemos entonces que es plausible leer juntas *El pozo de la soledad*, una novela de principios del siglo XX, y *Pasión prohibida*, una película de principios del siglo XXI. Esto nos indica que la política de los finales infelices es un signo perdurable de cuán insoportable resulta aún hoy vivir en este mundo, este mundo de "gente feliz", para las personas queers. Nos habla además de la importancia de acoger con los brazos abiertos la figura de la persona queer infeliz, antes que depositar nuestras esperanzas en una figura alternativa de queer feliz. La persona queer infeliz es infeliz con un mundo que lee a las personas queers como infelices. El riesgo de promover la figura de la persona queer feliz es que podríamos perder de vista la infelicidad de este mundo. *Debemos seguir siendo infelices con este mundo*.

La recepción de *Pasión prohibida* nos dice mucho acerca de los riesgos de fomentar la felicidad queer. Algunos críticos sostuvieron que se trataba de una película fechada. Cynthia Fuchs, por ejemplo, llegó a describirla como "un viaje en el tiempo".[38] Esto supone que hoy las personas

queers pueden salir del clóset, ser aceptadas y vivir felices. Pero quienes tenemos una vida queer sabemos que incluso estas formas de reconocimiento están sujetas a una condicionalidad bastante precaria, que nos exige ser el tipo correcto de persona queer y depositar nuestros deseos de felicidad en los lugares que corresponde (se puede tener aspiraciones heterosexuales incluso con deseos perversos). No se trata solo de que, en caso contrario, no se obtiene reconocimiento, sino que a menudo no se lo obtiene en ámbitos imperceptibles para aquellas personas que no necesitan ser reconocidas, lo que contribuye a sostener la ilusión de que el reconocimiento existe (lo que significa que si nosotrxs llegamos a decir que no lo obtenemos, se nos tilda de paranoicxs). De hecho, la ilusión de que las elecciones de objeto de deseo del mismo sexo hoy resultan aceptadas y aceptables (por ejemplo, que la unión civil significa una ciudadanía queer) oculta distintas realidades de discriminación, falta de reconocimiento y violencia, y además exige que nos aproximemos a los signos heterosexuales de la vida civil. De manera que sí, debemos seguir siendo infelices con este mundo.

En algunos casos se articula el reconocimiento de las personas queers como una esperanza o promesa de volverse aceptables, en la cual *ser* aceptables implica *volverse* aceptables para un mundo que ya ha decidido de antemano qué *es* aceptable. El reconocimiento se convierte así en un regalo que el mundo heterosexual ofrece a las personas queers, caracterización que invisibiliza el trabajo y la lucha que han llevado adelante las personas queers, y los mundos de vida generados por el activismo.[39] Es como si este reconocimiento fuera una forma de hospitalidad heterosexual, que a su vez posiciona a lxs queers felices como huéspedes en casa de otras personas, sujetxs a la buena voluntad de estos. En un mundo semejante, se nos pide que mostremos agradecimiento por las migajas que nos dan. Ser un huésped es experimentar la obligación

moral de mostrar el mejor comportamiento, de modo tal que rehusarse a cumplir con esta obligación podría amenazar el derecho a la coexistencia. Desempeñar el papel de la persona queer feliz, que tiene buenos modales y se sienta a la mesa de la manera correcta, puede ser una forma estratégica de ocupar un lugar en un mundo poco civilizado. Pero las ocupaciones estratégicas pueden contribuir a mantener las cosas en su lugar. O quizás mantenernos en nuestro lugar signifique una forma de ocupación. Los activismos queers crean "un lugar en la mesa" con la esperanza de que la mesa no siga estando siempre en el mismo lugar.[40] La revolución de la infelicidad tal vez traiga consigo la pérdida de la morada: acaso exija no legitimar más relaciones, más casas, ni siquiera más mesas, sino deslegitimar ese mundo que "cobija" a unos cuerpos y a otros no. Quizá la energía política de lxs queers infelices dependa de que nunca lleguen a sentirse en casa.

QUEERS FELICES

Desde ya, describir el archivo queer como un archivo infeliz no es reducir la totalidad de ese archivo a la infelicidad. Narrar la infelicidad puede ser un acto afirmativo, puede indicar la posibilidad de otro mundo, aun si no nos ofrece una visión de ese otro mundo que llegaría a existir tras el derrumbe de las paredes de la miseria. A continuación, quisiera analizar *Si estas paredes hablaran 2* (2000), película que despliega un pasaje narrativo desde la infelicidad, la muerte y la pérdida a la felicidad, la esperanza y la vida. ¿Implica la felicidad de las personas queers una revolución en la organización de la sexualidad, el deseo y el cuerpo, o sencillamente hace que las personas queers pasemos a formar parte del mismo mundo, el mundo de la "gente feliz", aun si en nuestro caso solo podemos hacerlo con cierto esfuerzo?

La historia no trata solo acerca del progreso hacia la felicidad queer. La película está compuesta por tres cortometrajes realizados por distintos directores y con distintos elencos. Cada uno de ellos cuenta la historia de una generación: la de 1961 (dirigida por Jane Anderson), la de 1972 (dirigida por Martha Collidge) y la de 2000 (dirigida por Anne Heche). Lo que estas tres generaciones comparten, lo que les brinda –por así decirlo– un fundamento común, es la casa. Las paredes, si hablaran, contarían su historia. De hecho, si volvemos sobre *El pozo de la soledad*, podemos advertir la significación de "las paredes" como motivo: crean espacios, marcan el borde entre el adentro y el afuera. Las paredes contienen cosas manteniéndose de pie, las paredes soportan el peso de la residencia. En *El pozo de la soledad*, las paredes contienen la miseria, y la revolución del final implica su derrumbe. En esta película, las paredes son dispositivos de contención, pero "eso" que contienen depende del paso del tiempo, moldeado por las idas y venidas de distintos cuerpos. Dentro de la casa, estamos ocupados. Pasan cosas.

La acción de *Si estas paredes hablaran 2* transcurre en gran medida dentro de la casa. No obstante, los tres cortometrajes están entrelazados por material documental de protestas feministas, gays y lésbicas; mientras que el drama de cada uno de ellos ocurre dentro de los espacios privados, o en el espacio semipúblico de los bares queers, lo que le da cohesión a la película es el espacio público del activismo: las calles. En la secuencia de apertura, estas distintas temporalidades, encarnadas como generaciones, se ubican una al lado de la otra, como cuadros. A la izquierda, vemos a la feliz ama de casa. A la derecha, tenemos la imagen de una familia queer feliz. El activismo feminista y el activismo queer son los puntos de mediación, "eso" que debe ocurrir para pasar de la heterosexualidad feliz (que como sabemos crea condiciones de infelicidad para las personas queer) a la felicidad queer. El activismo

es retratado así como algo que convierte a lxs queers infelices en queers felices.[41] La película hace un uso potente del material de archivo: nos ofrece una historia de la felicidad queer como una historia que cobra vida en la trama de la película, una historia no solo de sufrimiento sino también de lucha, de trabajo, de unión y de amor. ¿Pero en qué términos se imagina la felicidad queer una vez que se la obtiene? ¿Qué significa dejar de ser queers infelices y pasar a ser queers felices dentro de esta secuencia temporal y espacial? Mi lectura se concentra aquí en la relación entre el primer y el último episodio, y me interesa preguntarme de qué manera la felicidad y la infelicidad se distribuyen dentro de cada uno de ellos y entre sí.

El primero cuenta la historia de una pareja lesbiana, la de Edith (Vanessa Redgrave) y Abby (Marian Seldes), y qué ocurre tras la muerte de Abby. En una de las primeras escenas, mientras Edith está en la cocina, Abby, amante de los pájaros, sube a una escalera para cuidar de las aves que ocupan una pajarera en su jardín. La película comienza así con la quietud de una intimidad compartida, la domesticidad cotidiana de ese mundo común. Todo esto se hace añicos cuando Abby se resbala y cae. Lo que sigue es tal vez una de las representaciones más conmovedoras que haya visto del dolor no reconocido. Me recuerda el trauma de *El pozo de la soledad*, en el que Jamie no puede llorar a su amada. Durante buena parte de la película, la cámara vacila sobre el rostro de Edith, inexpresivo y fuertemente expresivo al mismo tiempo, como si aquello que soportase fuera demasiado para decirlo, o como si decirlo supusiera no reconocer su fuerza. De hecho, el cortometraje explora la significación de vínculos secretos, que no "salieron del clóset", y convierten a la propia pérdida en un secreto, un dolor existencial que debe ser soportado en soledad, al que es preciso mantener oculto incluso del "ojo" de la cámara. Los ojos de Edith "se llenan de lágrimas" pero ella no habla de su dolor, salvo para hablar de Abby y del tipo de vida que llevaba.

En la escena que sigue a la caída, nos encontramos en la sala de espera de un hospital. Edith aguarda. Llega otra mujer, visiblemente nerviosa, y le dice: "acaban de traer a mi marido, tuvo un ataque cardíaco". Edith la consuela. Pero la otra mujer no la consuela a ella. Cuando Edith le explica por qué está allí –"Mi amiga se cayó de un árbol, creemos que tuvo un derrame"–, la única respuesta que obtiene es "¿Su marido todavía está vivo?". Edith le contesta "Nunca tuve marido", y entonces su interlocutora le dice: "Qué suerte, perderlo nunca le romperá el corazón". En esta articulación de la pérdida, la heterosexualidad se convierte en una forma de posesión. La historia de la heterosexualidad, podríamos decir, es la historia de los corazones rotos, o incluso tan solo la historia de los corazones. Que se reconozca que tenemos un corazón implica el reconocimiento de que ese corazón puede ser roto.[42] De la mano de este reconocimiento vienen el cuidado, el consuelo, el apoyo. Sin reconocimiento, ni siquiera el dolor puede encontrar el apoyo o el consuelo de la amabilidad de los demás.

Y Edith aguarda. La temporalidad de esta espera es como un escalofrío; a cada momento, mientras aguardamos con ella, el ánimo de la película se vuelve insoportablemente triste, como si la demora fuese un demorarse en su pérdida. Cuando habla con el personal del hospital y pide ver a Abby le contestan que "solo se permite la visita de familiares". Ella está excluida de la esfera de los "íntimos": es una no pariente, una no familiar. La enfermera le pregunta: "¿Tiene usted algún parentesco con ella, señora?". Edith contesta: "Soy una amiga, una muy buena amiga". Solo le responden con otra pregunta: "¿Sabe si tiene algún familiar?". La amiga desaparece en el peso de este discurso. El reconocimiento de los lazos familiares como los únicos lazos vinculantes hace que Abby muera sola y que Edith aguarde toda la noche sola. Su relación queda oculta bajo el signo de la amistad, y la amistad a su vez es considerada un lazo menor, un lazo que no es vinculante, que no cuenta

en cuestiones de vida o muerte. El poder de esta distinción entre amigos y familiares es legislativo, como si solo la familia contara, como si las demás relaciones no fueran reales o sencillamente no existieran. Cuando no se reconoce el dolor queer porque no se reconocen las relaciones queer, nos volvemos "no parientes", perdemos parentesco, nos volvemos no. Quedamos solas en nuestro dolor. Nos dejan aguardando.

El resto del cortometraje narra la visita del sobrino de Abby, Ted (Paul Giamatti), su esposa Alice (Elizabeth Perkins) y la hija de ambos, Maggie (Marley McLean), para el funeral. Antes de que lleguen, Edith quita de la casa todo rastro de su relación con Abby, incluso fotografías de las paredes, aunque dejen a la vista espacios más claros, huellas de su ausencia. La casa se construye como una zona de intimidad: su amor ocupa literalmente las paredes, las mantiene llenas. La casa no se representa como una propiedad sino como un espacio en el que los dos personajes se han desplegado: cartas, recuerdos, fotografías. La intimidad queer deja una huella en las paredes. Son objetos felices los que Edith oculta, objetos que encarnan su amor, que crean su propio horizonte. Estos objetos traicionan su secreto. Si bien las personas queers pueden rodearse de objetos que encarnen su felicidad, en un mundo que no soporta las desviaciones queer esta felicidad está condenada a ser precaria, incluso peligrosa. Si bien su felicidad crea un horizonte, no pueden compartirlo con otros. La eliminación de los signos de la intimidad queer vacía la casa, la re-crea como espacio vacante, como si también las paredes tuvieran que aguardar.

Cuando llega la "familia" –el sobrino de Abby, Ted, su esposa Alice y la hija de ambos, Maggie–, la casa deja de ser una zona de intimidad queer para convertirse en una propiedad. La vivienda estaba a nombre de Abby. No dejó testamento. Los objetos, la casa misma, pasan a ser "de ellos". Al llegar, tratan la casa como si fuera suya y a Edith

como a un huésped. Cuando les dice que Abby y ella pagaron la hipoteca, Ted le contesta: "no tengo problemas si desea quedarse aquí. Tal vez podamos arreglar un alquiler o algo". La posibilidad de quedarse está supeditada ahora a la hospitalidad de Ted: es él quien tiene le poder de dar o quitar la casa. De hecho, se adueñan de los objetos que encarnaban la feliz intimidad de Abby y Edith, en parte transformándolos en propiedad, convirtiéndolos en algo que *pueden* llevarse. La pregunta "¿esto era de la tía Abby?" en realidad significa "¿qué es nuestro?".

El drama de la situación se despliega a través de los objetos. Estos encarnan la vida de Edith y su vida con Abby; pero los parientes de Abby consideran que les pertenecen, como objetos heredables. Los pájaros de porcelana de Abby, su objeto más preciado, se convierten, en particular, en materia de confrontación entre los valores familiares y el valor de la familia. Alice le dice a Edith "Son hermosos", y cuando toma uno, Edith le responde "Yo le di ese, es un hermoso regalo". En el intercambio que sigue, encontramos un reconocimiento parcial de la pérdida, que al describir de manera desacertada esa pérdida, en cierta medida le resta fuerza al reconocimiento. "Debe ser muy triste para usted perder a tan buena amiga". A lo que Edith responde, de manera insuficiente: "Sí, lo es". En ese momento, el rostro de Edith está impertérrito, sus ojos brillan, se contiene. La respuesta afirmativa, ese "sí, lo es", se convierte en una negación de la pérdida, en un modo de mantener secreta la verdad de la pérdida.

Es esto lo que destroza a Edith. Tras haber dicho que sí a *eso*, Alice le contesta: "Creo que debería quedarse alguno como recuerdo de ella. Realmente me gustaría que eligiera uno de esos pájaros y se lo quede". Le quitan esos objetos que significan su amor por Abby y el amor de Abby en el mismo gesto de su devolución: se convierten en un regalo, un recuerdo, como si debiera mostrar gratitud por ello. Los pájaros se integran así a la familia como posesiones:

"Sabe que en realidad son parte de la familia... Maggie podría quererlos algún día". Los objetos más amados de Abby, aquellos que eran parte de ella, se convierten para la familia de Ted en objetos de parentesco. Los objetos se convierten en parientes familiares, aquello que puede ser heredado, transmitido en la línea familiar, reconfigurado para darle forma a la familia. Es esta pérdida, la pérdida de lo que su amor amaba, la pérdida de aquello que le daba felicidad a su amante, lo que resulta "demasiado".

Cuando Edith se quiebra, es Maggie, la hija de la familia, a quien le toca ser testigo de ello y quien reconoce su sufrimiento. Le ofrece un pañuelo, el pañuelo de Abby, y le dice que puede quedárselo. Edith le responde: "Pequeña, no te corresponde a ti decir qué puedo y no puedo quedarme. No les corresponde a tus padres decirte qué puedes tomar". En respuesta, Maggie dice: "Lo siento". Es un momento, un momento de extraña simpatía (de la que hablé en el capítulo anterior), por más pequeño y frágil que sea. Tras recibir esta simpatía, Edith habla por primera vez acerca de Abby y su amabilidad, de cómo "no podía soportar que cualquiera sufriese" y de los pájaros de los que cuidaba, esos que caían fuera del nido. Los pájaros se convierten en objetos de parentesco queer, objetos que encarnan una promesa distinta: la promesa de cuidar de aquellos que no tienen casa, aquellos que no cuentan con la seguridad y protección que dan las paredes. Al contarle esta historia a Maggie, Edith le ofrece otro tipo de herencia. La niña, luego de oír acerca de su tía, encuentra un huevo de estornino en el suelo y se lo da a Edith, quien a su vez lo regresa luego a la pajarera. Esta circulación de dones es más prometedora. Antes de irse, Edith y la niña se dan la mano, como si en medio del sufrimiento fuera posible establecer nuevas conexiones capaces de crear las bases para aliviar el sufrimiento que se debe soportar, o aquello que se soporta como sufrimiento.

Este cortometraje muestra el dolor que produce la falta de reconocimiento. De hecho, la infelicidad de esta

historia nos recuerda que el deseo de reconocimiento no necesariamente tiene que ver con el acceso a la buena vida. Ni siquiera es necesariamente la aspiración a algo; antes bien, es algo que proviene de la experiencia de lo insoportable, de lo que no se puede tolerar. El deseo de tener una vida tolerable es el deseo de tener una vida en la que el sufrimiento no signifique que una pierda lo suyo, que una se quede sin casa. Mientras que en *El pozo de la soledad* el dolor implica un futuro imaginario de revolución como proyecto de destrucción del lugar que se habita, esta película comienza por la casa, mostrando hasta qué punto es precaria la vida queer dentro de ella, cómo las personas queer pueden ser desalojadas (lo que no es retirarse de la casa por su propia voluntad, como parte de una acción revolucionaria, sino contra sus deseos) y la infelicidad que supone este tipo de desalojo.

El cortometraje final de *Si estas paredes hablaran 2* cuenta la historia de otra pareja lesbiana, la de Fran (Sharon Stone) y Kal (Ellen DeGeneres). Ellas se sienten muy "en casa". La trama es sencilla: quieren tener una familia, concebir un hijo. El relato está lleno de humor: deben elegir un donante de esperma y en el camino se cruzan con todo tipo de obstáculos, sobresaltos y confusiones. La banda de sonido es alegre e inspiradora, e incluye canciones como "Sisters Are Doin' It For Themselves" y "Celebration".

La película nos lleva así del deseo de una vida tolerable al deseo de la buena vida, de la muerte a la vida, de la falta de reconocimiento al reconocimiento, de queers infelices a queers felices. ¿Cuál es la promesa social para la persona queer feliz? ¿Qué hace la persona queer feliz? ¿A qué se dedica? En dos escenas de la película, Fran y Kal contemplan entre suspiros a niños en una plaza de juegos. El relato está organizado por su deseo no solo de tener hijos, sino también de sumarse a las demás madres de la plaza, colectivo que está sobredeterminado como un grupo de felicidad. Tienen el deseo de "estar allí", de formar parte del

mundo de la "gente feliz". En otras palabras, aquí el deseo reproductivo queer aparece enmarcado de antemano como el deseo no solo de formar una familia sino de ser como las demás familias, de tener lo mismo que ellas tienen.

Este deseo es en buena medida el deseo de un tipo de reproductividad respetable. En una escena, Fran y Kal deciden qué esperma usar, lo que está representado como una elección de consumidor organizada en torno al deseo de hallar un donante respetable: buscan "buen esperma", algo que al parecer se podría medir en función de la historia familiar del donante. El deseo queer de formar una familia se direcciona aquí hacia el deseo de reproducir buenas líneas familiares.

Mientras discuten qué esperma elegir, Fran sugiere "Tal vez deberíamos pensar en tener un bebé étnico. Los bebés étnicos son tan bonitos", a lo que Kal responde contundentemente: "Me gustaría que se pareciera un poco a mí". Aquí advertimos fuertemente la blanquedad en acción, tanto en el deseo del otro étnico (son "tan bonitos") como en el deseo de la mismidad: verse parecidos implicaría que el niño fuera blanco. Quieren ser familia; verse como una familia es verse parecidos, lo que vendría a ser verse blancos. Este deseo no es solo el deseo de ser una familia entre tantas otras; el deseo es ser reconocidas como familia adoptando su forma como propia. La felicidad parece implicar aquí un relato de asimilación, en el sentido específico de convertirse en algo semejante a otra cosa. Ya hemos señalado que el hecho de que para las personas queers el reconocimiento esté ligado a la felicidad puede implicar que deban minimizar los signos de su condición queer. También podríamos preguntarnos si la felicidad queer no implica una proximidad cada vez mayor a las formas sociales a las que ya se atribuye ser causas-de-felicidad (la familia, el matrimonio, la movilidad de clase, la blanquedad), lo que desde luego sugiere que promover la felicidad queer podría implicar la promoción

de formas sociales de las que otras personas queer acaso no puedan participar.

En este episodio, hay dos momentos en los que se utiliza el lenguaje de la infelicidad; es decir, un lenguaje que evoca una sensación de perjuicio o injusticia. El primero tiene que ver con el enojo que les produce a Fran y Kal no poder quedar embarazadas sin un hombre. De hecho, tienen una conversación acerca cuál de las dos odia más el hecho de que no puedan quedar embarazadas juntas: "Cuando me enamoré de ti, decidí que nunca querría volver a tener otro hombre en mi vida o al menos en mi habitación. Y ahora, para quedar embarazada debo tener a otro hombre o al menos una parte de ese hombre en la habitación, y *no es justo*, así que lo odio aún más". Aquí, la exclusión social se reduce a la exclusión del mundo de la reproducción heterosexual: no es justo que las mujeres no puedan embarazarse entre ellas. El segundo momento es cuando consideran la vida que aguarda a esx hijx que habrán de tener. Fran pregunta: "¿Te parece egoísta traer un hijo a este mundo? Digo, más allá de toda la locura y la violencia, es un hijo nuestro, lo van a molestar y va a tener que salir a defendernos". Kal responde: "Tal vez, pero a los niños siempre los molestan. A todos los niños los molestan. Es parte de la infancia, ¿no? Y con suerte, para cuando nuestro hijo tenga edad para entender qué es la discriminación, el mundo habrá cambiado un poco".

Fran y Kal se imaginan el futuro imaginando a su hijx en el futuro. La posibilidad de daño se desplaza hacia el futuro, que a su vez se convierte en una promesa, como si el propio futuro fuera lo que habrá de superar todo daño o cualquier otra señal de perjuicio. En este intercambio, se reconoce que la discriminación es posible como parte del presente, se la imagina como algo común (una forma de que molesten al niño, que podría ser considerada no-tan-discriminadora, en la medida en que a los niños se los molesta por todo tipo de diferencias), y también como

algo que puede ser o incluso lo será superado en el futuro. En otras palabras, los personajes no permiten que la idea perturbadora de la discriminación irrumpa en la felicidad queer. La persona queer feliz es una forma de expectativa social, un signo de "lo lejos que hemos llegado" y la esperanza de un mundo donde la discriminación sea un tema superado. Esta expectativa corre el riesgo de reimaginar al mundo *como si* ya no hubiera discriminación, como si, por el solo hecho de cargar una nueva vida, el mundo se volviera soportable a partir de la llegada de esa nueva vida. Cuando estos personajes imaginan el futuro, imaginan que su hijx será no solo producto de su amor sino también testigo de su amor: "Vamos, vida, lo único que quiero hacer es amarte. Amarte y amar a nuestro hijo y que nuestro hijo vea nuestro amor... todo viene del amor, ¿cómo puede estar mal?". El amor queer ofrece su propia promesa de felicidad.

El episodio tiene un final feliz: quedan embarazadas. Bailan alrededor del baño, la promesa de unx niñx se convierte en la promesa de la felicidad. Terminamos con esta promesa, la promesa de una nueva vida, y con la fertilidad de la felicidad queer, que parece ser bastante ordinaria. Desde luego, esta fertilidad implica mucho trabajo: una no se "queda" embarazada, debe usar tecnologías de inseminación artificial, pero también negociar de manera activa qué significa crear una familia. La familia es una decisión (en su sentido original de una crisis) antes que un punto en una línea. Las personas queers tienen que "hacer bebés" de una forma muy específica.

¿Qué reproduce, entonces, esta imagen feliz de la reproducción queer? Después de todo, si bien la felicidad queer hace bebés, las condiciones de llegada al mundo de esos bebés no son tan comunes, en la medida en que lxs bebés heredan puntos de desviación como un modo de habitar el mundo. Si bien la familia queer resulta prometedora, lo que promete es un espacio que habitar, en el

que los signos de desviación (al menos algunos) no sean excluidos de lo que puede residir en la casa. Podemos entender que la representación de la felicidad queer que nos ofrece el episodio final de *Si estas paredes hablaran 2* la imagina próxima a la forma familiar, como un tener acceso a esas "cosas" que es posible acumular como posesiones familiares. O bien podríamos leerlo como la creación de una forma de felicidad distinta, una en la que la promesa de la felicidad ya no está situada como un punto en una línea recta sino que, al permanecer dentro de la familia, hace que las paredes familiares de la casa, esas paredes que aseguran la morada, parezcan bastante extrañas.

La película nos muestra todo el activismo que ha sido necesario para pasar de la pena sin reconocimiento a esta felicidad reconocible. La pregunta que me hago es: ¿podremos fundar la lucha por el reconocimiento, la lucha por hacer que el mundo sea soportable para las personas queer, sin aproximarnos a las formas de la heterosexualidad feliz? ¿Qué formas alternativas de parentesco pueden existir, que no se organicen en función del deseo de reproducirse, de ser como las demás familias o de la promesa de la felicidad de ser "como los demás"? ¿Es preciso que los finales felices queers anulen la fuerza y la energía política de la infelicidad queer?

La decepción de esta película –que el dolor pueda llevarnos solo a "esto"– no debería disuadirnos de pensar en ello. Porque si bien la imagen de Ellen y Sharon bailando juntas no nos hace felices, la película nos permite situar el deseo queer de felicidad, cualquiera que sea la forma que adopte, dentro de una genealogía mayor de la negatividad en el afecto y en el activismo queer. La película tal vez culmine en una visión bastante desalentadora de una homonormatividad feliz.[43] Sin embargo, acaso nos permita cuestionar nuestra propia percepción de la homonormatividad como un mero signo de asimilación; después de todo, acaso esta sea un resultado de la lucha por tener una vida

soportable. En otras palabras, absteniéndonos de leer la película en términos de progreso, como si todo apuntara hacia el desenlace, podemos recuperar en ella sentimientos negativos y positivos y crear un "archivo de sentimientos", por emplear la caracterización de Ann Cvetkovich.[44]

FELIZMENTE QUEER

Es posible que a las personas queers se nos otorgue la felicidad como recompensa a cambio de que nos aproximemos a la heterosexualidad. O acaso resulte difícil anhelar la felicidad sin que ese anhelo nos direccione hacia ciertos puntos en el curso de la vida, por más que algunos de estos puntos parezcan desviarnos del curso de nuestra vida. Aun así, los archivos queers también están plagados de deseos más perversos, de cuerpos que desean "de la manera incorrecta" y deciden renunciar a la buena vida con tal de seguir su deseo. Como hemos visto, las personas queers podemos resultar extrañas al afecto por depositar nuestros anhelos de felicidad en objetos equivocados o por ser infelices con las rutas convencionales de la felicidad, infelicidad que muchas veces es consecuencia del hecho de que nuestra felicidad traiga infelicidad a otras personas. En esta sección, quisiera prestar atención al primer caso, esa felicidad queer que emana de una "mala elección de objeto", con el propósito de plantear que ser felizmente queer (una cosa muy distinta de ser una persona queer feliz) no supone necesariamente promocionar una imagen de la felicidad tomada del repertorio de imágenes convencionales. Como sugiere Elizabeth Freeman, podemos encontrar en nuestros archivos "formas históricamente específicas del placer" que no han sido "absorbidas por las formas institucionales".[45] Ser felizmente queers incluso podría significar ser felices con el hecho de ser la causa de la infelicidad de otras personas (hacer las paces con este

hecho, por más que no nos haga felices la situación en sí), como así también con aquellos lugares a los que podemos llegar si nos apartamos del camino recto que nos marcan los guiones de felicidad.

Para pensar un poco más acerca de este ser felizmente queer, quisiera comenzar con una reflexión acerca de la novela *Frutos de rubí*, de Rita Mae Brown, publicada por primera vez en 1973. Como es uno de los primeros libros lésbicos que leí, me resulta un objeto muy feliz. Lo amé, en parte porque amé a la protagonista, Molly Bolt, por su valentía, su coraje y su arrojo a la hora de meterse en problemas. Este personaje sin duda integra la genealogía de mujeres problemáticas descripta en el capítulo segundo de este libro, junto a la Maggie Tulliver imaginada por George Elliot en *El molino junto a Floss*.

Judith Butler nos ha ayudado mucho a entender la problemática del género y de qué manera problematizamos el género cuando no seguimos los caminos convencionales que separan al deseo de la identificación (en virtud de los cuales ser una muchacha significa desear a un muchacho y ser un muchacho significa desear a una muchacha). Como he propuesto en el segundo capítulo, creo que podemos pensar los problemas en términos de una política afectiva: todo acto de desviación implica meterse en problemas, pero también problematizar las ideas convencionales respecto de qué significa tener una buena vida, esas ideas que sitúan ciertas cosas en determinados lugares. Causar problemas tiene consecuencias. La persona problemática ha de ser castigada y puesta de nuevo en su lugar. Algunos libros, como *Frutos de rubí*, nos sorprenden porque cuentan *el rechazo de sus protagonistas a ser puestas de nuevo en su lugar*. Ya desde la primera secuencia narrativa, de hecho, Molly se mete en problemas: como una verdadera emprendedora, gana algo de dinero al conseguir que sus compañerxs de su escuela le paguen para ver el pene incircunciso de Brockhurst Detwiler. Cuando su madre, Carrie, la regaña

furiosamente, ella piensa para sus adentros: "¿Y qué, qué si soy una bastarda? No me importa. Me quiere asustar. Siempre quiere asustarme un poco. Al diablo ella y al diablo todos los demás, si les sirve de algo".[46] Molly encarna la energía o la vitalidad de un sujeto desafiante, aquel que está dispuesto a enfrentar a la autoridad y puede hacerlo, aquel que no se deja desanimar por los demás.

La novela nos cuenta distintas situaciones en que las personas intentan cambiar a Molly, llamar al orden a sus caprichosos deseos. Una muchacha, Cheryl Spiegelglass, le dice: "Ya verás. Crees que puedes hacer lo mismo que los muchachos, pero vas a terminar siendo enfermera, no hay duda. No importa que tengas sesos, los sesos no cuentan. Lo único que cuenta es si eres varón o mujer". Molly le da a este discurso una respuesta violenta: "La saqué a rastras y le di un buen golpe con mi cinturón. Shirley Temple Spiegelglass no iba a decirme que no podía ser doctora, ni ella ni nadie". El enojo de Molly nos recuerda el de Claudia en *Ojos azules*, en la medida en que también se dirige contra Shirley Temple como ícono de la buena feminidad blanca y burguesa. En el caso de Molly, que le digan que no podrá ser algo porque es mujer no tiene por resultado sumisión, obediencia ni temor a la infelicidad, sino nuevos actos de rebeldía. El enojo contra las buenas muchachas blancas convierte a Molly, como a Claudia, en una extranjera al afecto.

Es problemática aquella persona que problematiza ciertas aspiraciones o normas de conducta. En determinada situación, Molly se encuentra en conflicto con su madre: "Todos oyeron la versión que Carrie dio de mis pecados y no me dejaron abrir la boca para defenderme. Creo que ella pensó que me avergonzaría delante de todos, pero yo la miré con verdadero orgullo mientras me retiraba a mi habitación. No iba a poder conmigo, de ninguna manera. No me importa que todos se enojen conmigo. No pensaba retroceder ni un centímetro delante de ella, ni uno". Que

alguien nos avergüence sin que tengamos oportunidad de defendernos no significa que pasemos vergüenza. Este momento de orgullo queer nos muestra claramente un rechazo a sentirse avergonzada por el solo hecho de que los demás sientan vergüenza por una.

Molly es una muchacha a la que le gustan las muchachas, y la trama del libro gira en torno al hecho de que le gustan las muchachas y a cómo consigue las muchachas que le gustan. Cuando le preguntan con cuántas mujeres se ha acostado, responde: "Cientas. Soy irresistible". *Frutos de rubí* nos cuenta así la historia de una muchacha queer que se niega a renunciar a sus deseos, por más que estos la dejen fuera de los parámetros de la felicidad, por más que la metan en problemas.

La persona queer que es felizmente queer todavía se halla ante un mundo que es infeliz con el amor queer, pero ella se rehúsa a que esto la haga infeliz. Señalé antes que al promover la figura de las personas queer felices corremos el riesgo de invisibilizar la infelicidad de este mundo. Por el contrario, la persona felizmente queer aún puede reconocer esa infelicidad; de hecho, ser felizmente queer acaso suponga reconocer la infelicidad oculta en la promoción de la feliz normatividad. Es lo que nos enseña Molly, nuestra irresistible heroína. Cuando la decana de la Universidad de Florida la llama a su oficina tras haber recibido una denuncia por su comportamiento lésbico, le pregunta acerca de sus problemas de relación con las muchachas, y Molly responde:

> "Decana Marne, no tengo ningún problema para relacionarme con las muchachas y amo a mi compañera de habitación. Me hace feliz."
> Sus desaliñadas cejas rojas subrayadas con lápiz marrón se alzaron al unísono.
> "¿Es la relación que sostienes con Faye Raider de una naturaleza.... digamos... íntima?"

> "Cogemos, si es eso lo que me pregunta."
> Creo que después de eso el útero se le cayó al suelo. Parpadeando, insistió: "¿No crees que es una forma de aberración? ¿No te perturba, querida? Después de todo, no es normal".
> "Sé que no es normal que la gente sea feliz en este mundo, y yo soy feliz."

En vez de que la perturbe el hecho de que la encuentren perturbadora, Molly lanza un desafío decisivo al afirmar que lo anormal es su felicidad. Ser felizmente queer es justamente explorar la infelicidad de lo que se considera normal. Es como si las personas queer, al hacer lo que quieren, tuvieran la capacidad de exponer la infelicidad de tener que sacrificar los deseos personales, con toda la perversidad de sus dobleces, en nombre de la felicidad de los demás.[47]

Sin embargo, a pesar de su gran seducción y su contagioso entusiasmo, las experiencias de Molly no son necesariamente felices, en el sentido de que le permitan abrirse camino. Por el contrario, a lo largo del libro enfrenta distintas situaciones ligadas a la discriminación, la violencia y el rechazo de potenciales amantes que no soportan las consecuencias de seguir su deseo queer y abandonar las formas de reconocimiento del mundo heterosexual. Pero ella no se deja vencer por estas experiencias. Desde luego, debemos tener cuidado de no convertir a personajes como Molly en modelos de buen objeto, como si de su biografía ficticia se siguiera un nuevo imperativo moral. No obstante, la historia de personajes que son felizmente queers frente a un mundo que se muestra infeliz con sus vidas y sus amores puede resultarnos vivificante, puede darnos esperanzas. Es más, ni siquiera el final de la novela es feliz. Molly no recibe ninguna oferta para trabajar en la industria del cine, salvo aquellas que convierten su diferencia en un espectáculo: un "hombre famoso" le pide que "considere vestirse de hermafrodita para su próxima

película". Luego, después de que una de sus compañeras de clase entre "directo en la CBS", le dicen que "no hay más lugar". Molly se ve obligada a sacar una lección de aquello que no se abre ante ella: "No, no fue una sorpresa, pero aun así me desanimó. Contra toda esperanza, yo aún tenía la esperanza de ser la gran excepción, el gran talento que rompiera con todas las barreras de sexo y clase. ¡Bien por ella! Después de todo, yo era la mejor de mi clase, ¿eso no valía nada?".

Pero la novela no culmina con este momento de desánimo, sino con una expresión de deseo: "Maldición, quisiera que el mundo me deje ser lo que soy. Pero no me hago ilusiones. Me gustaría filmar mis propias películas. Ese sí es un deseo por el que puedo ponerme a trabajar. De una manera u otra, voy a hacer mis películas, y no creo que me lleve hasta los cincuenta años. Pero aun si me toma todo ese tiempo, ándate con cuidado, mundo, porque voy a ser la cincuentona más caliente a este lado del Misisipi". Molly sabe que el mero hecho de desearlas no basta para alcanzar algunas de sus aspiraciones. Pero puede esforzarse por lo que desea, y puede desear aquello que es el objeto de sus esfuerzos. Y no solo eso: aun si no logra cumplir estos deseos, sabe que todavía hay algo que sí puede desear, y ese algo es resistir, resistir incluso felizmente, como una persona queer.

Esto demuestra que es posible pensar una forma de ser felizmente queer sin necesidad de invisibilizar los signos de lucha. Otra historia narrada por un sujeto felizmente queer es *Babyji*, de Abha Dawesar, publicada en 2005.[48] La novela, ambientada en la India, está escrita desde el punto de vista del personaje de Anamika Sharma, una astuta, indómita y sensual adolescente que seduce a tres mujeres: una divorciada mayor a la que da el nombre de India, una joven sirvienta llamada Rani y una compañera de escuela, Sheela. Anamika resulta un personaje muy atractivo: todos la desean, desean algo de ella, de manera

que quien lee se ve alentado no solo a identificarse con el deseo de ella, sino también a desearla. Es un libro pletórico de deseo.

En ningún momento se emplea la felicidad para exigirle a Anamika que renuncie a sus deseos. Al contrario, la primera aparición de la palabra felicidad ocurre en un acto de habla de naturaleza bastante distinta: "'Quiero hacerte feliz', le dije antes de irme. 'Me haces feliz', dijo India. 'No, no quiero decir de esa manera. Quiero hacerte feliz en la cama'". Anamika distingue su deseo de hacer feliz a su amante de "esa [otra] manera", la manera habitual tal vez, en que podríamos querer que otra persona sea feliz: deseando que acceda a la buena vida. En vez de ello, Anamika quiere hacer feliz a India en la cama, ser la causa de su placer. Esta limitación del deseo de la felicidad del otro a que sea feliz en la cama es importante, en la medida en que se rehúsa a darle a la felicidad el poder de asegurar una imagen específica de aquello en lo que consistiría una buena vida.

Babyji trata acerca del potencial perverso del placer. Esto no quiere decir que su protagonista no necesite rebelarse o no se meta en problemas. Sus problemas se centran en la relación que esta hija queer sostiene con su padre, y una vez más estos giran en torno a la felicidad. Anamika le dice a su padre: "A ti te gusta el té y a mí, el café. Yo quiero ser médica y Vidur desea unirse al ejército. No me quiero casar y mamá lo hizo. ¿Como podría hacernos felices a todos la misma fórmula?". A lo que él contesta: "¿Qué quieres decir con que no quieres casarte?". Anamika tiene claro lo que he denominado antes el carácter idiosincrático de la elección de objetos felices: a distintas personas las hacen felices distintas cosas. Tenemos una gran diversidad de gustos y preferencias, y dentro de esa lista ella incluye al matrimonio como un posible objeto feliz entre tantos otros. Esta inclusión del matrimonio dentro del conjunto de cosas que pueden o no interesarnos llama

la atención del padre, que convierte el deseo queer en una pregunta que interrumpe el flujo de la conversación.

Este intercambio nos muestra que no todas las elecciones de objeto son equivalentes. Algunas de ellas, como casarse o no, no pueden presentarse como gustos o preferencias de carácter idiosincrático, en la medida en que nos transportan más allá del horizonte de lo íntimo, que es el espacio en el que los gustos y las preferencias se encuentran como forma común. Si bien en términos generales la novela parece articular un liberalismo queer, según el cual cada sujeto es libre de ser feliz a su manera, no deja de señalar los límites de este liberalismo al mostrar en esta escena que la confusión del matrimonio con la buena vida aún se sostiene como respuesta a la desviación queer. Si bien las personas queer pueden ir más allá del matrimonio, esto no significa que a cambio de ello se les prometa la felicidad. Aunque seamos capaces de vivir sin la promesa de la felicidad, y podamos hacerlo "felizmente", no podremos eludir las consecuencias de ser una causa-de-infelicidad para otras personas, y es por ello que el proceso de salir del clóset y permanecer fuera de él siempre continúa siendo un ámbito de posibilidad y lucha.

Babyji termina con un diálogo entre la protagonista y una directiva de su escuela acerca de becas y universidades en los Estados Unidos. Quizá la confianza de Anamika en las posibilidades que tiene por delante dé cuenta de aspiraciones bastante convencionales de la buena vida: ser una persona excepcional y tener una vida excepcional aparecen asociados en esta escena con la educación y los viajes. Pero en la conversación se revela otro tipo de deseo: "'Tengo algunos folletos de universidades para ti. Creo que eres la mejor candidata de Delhi que ha cruzado esa puerta este año', dijo, señalando la puerta de su oficina. 'Gracias', le contesté. 'Hay otros con las mismas calificaciones, pero tú tienes las mejores actividades extracurriculares'. Sonreí con timidez. De pronto no podía pensar

en ninguna otra actividad extracurricular que no fueran Sheela, India y Rani. Me puse colorada". Lo interesante del pasaje es justamente el modo en que el impulso queer se inmiscuye en la conversación: el cuerpo tímido, el cuerpo que se pone colorado, es un cuerpo que trae consigo experiencias queers pasadas que no son exactamente las que la directiva tiene en mente. Por un lado, el interés que la novela manifiesta por la libertad de las personas queer para ser felices se corresponde con los deseos convencionales de movilidad social ascendente, en los que la buena vida se asocia a salir del propio círculo y moverse hacia arriba. Pero, por otra parte, lo queer aparece como aquello que se interpone en el camino y permite que el cuerpo se inmiscuya en otro tipo de deseos. Estos deseos pueden incluso volver queers nuestras aspiraciones.

Es preciso dedicar mayor reflexión a la relación que se establece entre la lucha de las personas queers por alcanzar una vida soportable y las esperanzas aspiracionales de la buena vida. Tal vez el meollo de la cuestión sea que resulta muy difícil luchar sin tener aspiraciones, y es difícil tener aspiraciones sin que estas adopten alguna forma preexistente. La raíz latina de la palabra *aspiración* viene de "respirar". Creo que la lucha de las personas queers por conquistar una vida soportable es una lucha por tener dónde respirar. Para nosotrxs, tener dónde respirar, o poder respirar libremente, resulta, como bien lo señala Mari Ruti, una aspiración.[49] Y junto con el aire viene la imaginación. Y junto con el aire vienen las posibildades. Si la política queer tiene que ver con la libertad, acaso esta no sea otra libertad que la de sencillamente respirar.

1. Vin Packer, *Spring Fire*, San Francisco, Cleis Press, 2004, p. vi.

2. La preocupación respecto de la felicidad de las personas queer resulta crucial para la imposición de la heterosexualidad. La ley británica conocida como Section 28, por ejemplo, introducida en 1988 y derogada en 2003, prohibía cualquier "promoción" de la homosexualidad por parte de las autoridades locales. Por "promoción" dicha ley entendía "la publicación de materiales que tengan la intención de promover la homosexualidad" o "la aceptabilidad de la homosexualidad como una relación familiar válida". Es interesante advertir que el punto de referencia clave para el pánico moral que condujo a la sanción de esta ley fue un libro infantil, *Jenny Lives with Eric and Martin*. En 1983, el periódico *Daily Mail* informó de la existencia de una copia de este libro en el catálogo de una biblioteca escolar. La novela comienza así: "Jenny es una niña pequeña. Martin es su papá y Eric es el amante de Martin. Los tres viven muy felices"; Susanne Bösche, *Jenny Lives with Eric and Martin*, Londres, Gay Men's Press, 1983, p. 1. La felicidad fue leída en este caso como una forma de promoción: contar la historia de una familia queer "feliz" supondría promover la homosexualidad. El hecho de que algunas historias de felicidad sean consideradas formas de promoción demuestra hasta qué punto se presume que la felicidad reside en determinadas formas de vida; en este caso, en la forma de la familia tradicional. También podría dar cuenta de cierto temor a que haya algo peligrosamente promocionable en las formas de familia queer.

3. Una novela que se destaca como un caso bastante excepcional, por dar a sus protagonistas lesbianas un final relativamente feliz, es *Carol*, de Patricia Highsmith, publicada originalmente en 1952 bajo el seudónimo de Claire Morgan y con el título *El precio de la sal*. Entre sus reflexiones acerca de la importancia del libro en un epílogo que escribiera para su reedición, Highsmith explica: "El atractivo de *The Price of Salt* era que tenía un final feliz para sus dos personajes principales, o al menos que al final las dos intentaban compartir un futuro juntas. Antes de este libro, en las novelas estadounidenses los hombres y las mujeres homosexuales tenían que pagar por su desviación cortándose las venas, ahogándose en una piscina, abandonando su homosexualidad (al menos, así lo afirmaban) o

cayendo en una depresión infernal"; Patricia Highsmith, *Carol*, Barcelona, Anagrama, 1991. Sin embargo, esta felicidad tiene un alto precio: Carol pierde la custodia de su hijo.

4. Heather Love, *Feeling Backward*, op. cit., p. 127.

5. Ver Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling*, op. cit.; Elspeth Probyn, *Blush*, op. cit.; y Sally Munt, "*The Well* of Shame", en Laura Doan y Jay Prosser (eds.), *Palatable Poison. Critical Perspectives on "The Well of Loneliness"*, Nueva York, Columbia University Press, 2001, pp. 199-215.

6. Lisa Walker, *Looking Like What You Are. Sexual Style, Race and Lesbian Identity*, Nueva York, New York University Press, 2001, p. 21.

7. Catharine R. Stimpson, *Where the Meanings Are. Feminism and Cultural Spaces*, 1988, Nueva York, Methuen, p. 101.

8. Lauren Berlant, "The Subject of True Feeling: Pain, Privacy and Politics", op. cit., p. 36.

9. Julie Abraham, *Are Girls Necessary? Lesbian Writing and Modern Histories*, Nueva York, Routledge, 1996, p. 3.

10. El deber de felicidad se convierte así en el deber de no causar la infelicidad de otras personas hablando de nuestra frustración (de la incapacidad de que *x* nos haga felices). Digamos, por ejemplo, que hemos salido a comer con alguien que amamos, una persona cuya felicidad nos importa. Realmente queremos que disfrute de la comida. No queremos que se sienta decepcionada. Si se siente decepcionada, sufriremos una decepción. Su decepción causará también la nuestra. Esa persona podría experimentar esta inquietud nuestra respecto de su posible decepción como una presión para no sentirse decepcionada. Podría sentirse obligada a actuar como si lo estuviera disfrutando para evitar causar nuestra decepción. Nuestro deseo de que la persona amada sea feliz puede crear una ilusión de felicidad ("falsas impresiones"), que implica la negación antes que una expresión de deso. Al plantear estas preguntas acerca de la intimidad del amor y la felicidad, no digo que no debamos experimentar el amor como el cuidado por aquello que les sucede a las personas que amamos (ya sea bajo la forma de querer su felicidad, querer lo que sea bueno para ellas, querer que consigan lo que quieran o querer que les pasen cosas buenas). Podemos experimentar el amor así y de hecho lo hacemos. Sencillamente quisiera manifestar mi preocupación acerca de algunos de los efectos menos felices del amor entendido como deseo

de la felicidad de la persona amada. Desde luego, el mero hecho de que otra persona desee nuestra felicidad puede también generar felicidad.

11. Citado en Bill Lucas, *Happy Families. How to Make One, How to Keep One*, Harlow, Educational Publishers, 2006, p. 74. Este principio, según el cual el amor hace que la felicidad del otro sea esencial para la propia, se reitera en los más diversos contextos. ¿Pero se sostiene en todos los casos? Diría que existe el deseo de que este principio sea válido, pero que ello no basta para que así sea, como bien nos demuestra el abordaje psicoanalítico. Si amar es desear la felicidad del otro, entonces la felicidad del sujeto que ama dependería de la felicidad del amado. Como tal, el amor también sería experimentado como la posibilidad de que el amado nos quite nuestra felicidad. Esta felicidad angustiante, podríamos decir, constituye la base de una socialidad ambivalente en la que amamos a las personas a las que amamos, pero también podemos odiarlas por hacer que las amemos, en la medida en que esto es lo que nos hace vulnerables a lo que les ocurra a ellas. En otras palabras, el amor extiende nuestra vulnerabilidad más allá de nuestra propia piel. Tal vez "el simpatizar" (porque así se tradujo el *fellow-feeling* de Scheler en el capítulo segundo de este libro) sea una forma de anhelo social: queremos querer la felicidad de aquellos que amamos y queremos que nuestros objetos felices sean los mismos. Incluso si nos sentimos culpables por desear la infelicidad de nuestros enemigos, este es un deseo menos culpable que el de desear la infelicidad de nuestros amigos. En otras palabras, nuestra supuesta indiferencia hacia la felicidad de los extraños acaso nos ayude a mantener la fantasía de que siempre deseamos la felicidad de las personas que amamos, o que nuestro amor desea su felicidad.

12. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 190. Siguiendo a numerosos filósofos y teólogos, Leibniz diferencia entre la "concupiscencia, que no es sino el deseo o sentimientos que se experimentan hacia aquello que nos proporcione placer, sin que nos importe si él a su vez también lo siente" y la "benevolencia, que es el sentimiento que se experimenta por aquel que nos proporciona placer por medio del suyo o de su felicidad" (ídem.). Supongamos que estos sentimientos se dirijan hacia una persona. Podríamos establecer cierta distinción entre el hecho de que esa persona cause mi placer o felicidad, o que el placer de esa otra persona

cause mi placer o mi felicidad. En ambos casos, esa persona ocupa la misma posición como causa de mi placer o felicidad, sin importar que mi placer o felicidad estén supeditados al placer de la otra persona. La inclusión de la felicidad del otro en el discurso de la benevolencia no supone necesariamente un cambio de posición e incluso puede mantener al otro en la misma posición. Leibniz ofrece estas definiciones en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, en los que sostiene un diálogo imaginario con Locke. En él expone lo que claramente percibe como la gran debilidad del empirismo que Locke plantea en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro al que hice mención en el capítulo primero, en el marco de la elaboración de mi hipótesis sobre los objetos felices. Es muy notorio, sin embargo, que en esta sección del texto, que trata sobre la explicación que da Locke respecto de los modos del placer y del dolor, Leibniz se manifieste bastante de acuerdo con él.

13. Cuando se lo articula de determinada manera, "lo que sea" puede incluso ser una expresión de desdén, ese "lo que sea" que por lo general asociamos, acaso de manera injusta y apresurada, a los adolescentes. La indiferencia puede presentarse como una forma de cuidado ("cuidaré de ti sin importar lo que hagas") o de falta de cuidado ("no me importa qué hagas o digas"). Dentro de la indiferencia, hay diferencias. La indiferencia también puede ser una fantasía. Algunos padres pueden decir que "solo quieren" la felicidad de su hijx en aquellos casos en que no comparten su opinión pero (por un motivo u otro) no pueden permitirse hacer explícito su desacuerdo. Creo que es más probable que los actos de habla adopten esta forma cuando la persona que habla lo hace desde una posición de relativo poder para decidir o determinar las condiciones de felicidad. Un crítico que presta atención a estos actos de habla parentales es Raymond Angelo Belliotti. Según él, "los padres a menudo dicen que lo que más anhelan para sus hijos es la felicidad. Por lo general, los padres profieren esta trivialidad para dar la impresión de que son abiertos de mente y que habrán de aceptar cualquier camino que sus hijos elijan: 'tal vez no esté de acuerdo con lo que hacen mis hijos, no es lo que yo haría, pero si los hace felices, no puedo decir que estén equivocados'"; Raymond Angelo Belliotti, *Happiness Is Overrated*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2004, p. 1. Me resulta muy útil la lectura que Belliotti propone de este acto de habla, en la medida en que nos muestra

que el deseo de que lxs hijxs sean felices implica un desacuerdo implícito con aquello que lxs hijxs hacen. De esta forma, el acto de habla aparenta indiferencia al mismo tiempo que *retiene el juicio que formula* ("creo que se equivocan pero no lo puedo decir").

14. Voon Chin Phua analiza el funcionamiento de este temor a la infelicidad en la respuesta que le dio su madre a su propia salida del clóset: "Además, pensó que si era lesbiana seguramente sería infeliz. Esa era la imagen que ella tenía de los gays y las lesbianas que vivían fuera del clóset. Eran todos infelices. Suponía que las lesbianas y los gays eran siempre infelices, se la pasaban peleando y nunca lograban ser felices porque no tenían familia ni hijos"; Voon Chin Phua, *Icelandic Lives. The Queer Experience*, Filadelfia, Hawarth Press, 2003, p. 107.

15. Gerre Goodman, George Lakey, Judy Lashof y Erika Thorne, *No Turning Back. Lesbian and Gay Liberation for the '80s*, Filadelfia, New Society Publishers, 1983, p. 17.

16. Sobran ejemplos de esto. Además del que nos proporciona *Annie on My Mind*, encontramos otro en *Keeping You a Secret*, de Julie Anne Peters, en el que una madre le dice a la amiga de su hija: "Quiero que sea feliz. Es lo único que Tom y yo quisimos siempre para nuestros hijos. Estoy segura de que a tu madre le sucede lo mismo, Holland. Queremos que crezcan y tengan todo lo que nosotros nunca pudimos tener. Nos hacemos grandes ilusiones con ustedes. Expectativas, sueños. Y entonces, sucede algo como esto"; Julie Anne Peters, *Keeping You a Secret*, Nueva York, Little, Brown and Company, 2003, p. 190. Hacernos lesbianas es decepcionar a nuestros padres: ellos quieren que seamos felices, lo que significa que quieren que vivamos en conformidad con cierta idea de su felicidad, o con su idea de nuestra felicidad. Una versión muy distinta de este mismo acto de habla aparece en la película lésbica *Imagínanos juntas* [*Imagine Me and You*, dirigida por Ol Parker, 2000], en la que una muchacha se enamora de otra a la que conoce en su boda. Aquí es el marido el que habla: "quiero que seas feliz. Yo quería ser la causa de tu felicidad. Pero si no puedo serlo, no quiero entorpecer tu camino". En este caso, al darse cuenta de que ella se ha enamorado de una mujer, el marido libera a la esposa, porque reconoce que no será capaz de darle felicidad. Si deseamos la felicidad de la persona que amamos, y reconocemos que no podremos hacerla feliz, debemos dejarla ir para que busque

la felicidad a su manera, por más que esto cause nuestra infelicidad (porque lo que nos habría hecho felices hubiera sido causar su felicidad). Pero esto no se cumple en la mayoría de los ejemplos que pude encontrar durante el proceso de investigación de este libro: el deseo de que la otra persona sea feliz no siempre implica este tipo de reconocimiento. Por lo general, ese deseo insiste en aquello que implica, o debería implicar, la felicidad de esa otra persona, antes que plantearse si el sujeto puede o no contribuir a dicha felicidad. De hecho, las expresiones del deseo de *hacer* feliz a una persona por lo general no se detienen a preguntarse si *es posible hacer* feliz a esa persona. No obstante, la sección "Causar la infelicidad" del presente capítulo discute algunos de los problemas que le plantea a una concepción política queer el hecho de que el amor dependa de la posibilidad de causar la felicidad del otro.

17. Nancy Garden, *Annie on My Mind*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1982, p. 191.

18. No obstante, también podríamos leer el deseo de Sharon Fairbanks de que su hija sea heterosexual como un anhelo melancólico, que tendría que ver no tanto con que su hija sea feliz como con el deseo de que su hija renuncie a la felicidad o, para ser más precisos, de que sacrifique el deseo y la felicidad queer en nombre de la buena vida. El episodio comienza con un "flashback" en el que puede verse a dos muchachas a caballo. Más tarde, llegamos a saber que se trata de la propia Sharon, de joven, junto a una amiga. En un momento queer de intimidad en el establo (hay tantas historias queer para contar entre muchachas y caballos), Sharon intenta besarla y su amiga, horrorizada, le dice: "La gente tiene todo tipo de sentimientos, eso no quiere decir que debamos actuar conforme a todos ellos". Más tarde, cuando Sharon se rehúsa a aceptar la salida del clóset de Dana, le repite a su hija las palabras que le dijera su amiga, con una sutil diferencia: "Todas tenemos sentimientos por nuestras amigas, Dana, eso no quiere decir que debamos actuar conforme a ellos". Esto quiere decir que, detrás de la infelicidad de la madre con el hecho de que la hija sea queer, se encuentra su propio dolor por haber tenido que sacrificar la posibilidad del deseo queer para actuar conforme a los sentimientos adecuados, o para dirigirse en el sentido correcto por medio de la elección de aquellos sentimientos en función de los cuales actuar. En la última sección de este capítulo, retornaré sobre la perversa posibilidad de ser felizmente queer.

19. En libros del estilo de *How to Be a Happy Homosexual* [Cómo ser un homosexual feliz], la promoción de una homosexualidad feliz implica despojar a la vida gay de su carácter queer. El libro critica ciertas prácticas como el sexo casual en baños públicos y afirma que "entre los hombres gays aislados e inseguros, esta práctica fomenta la idea de que el contacto gay es necesariamente sucio, indigno, estresante y peligroso. No contribuye en nada a la autoestima de aquellos hombres gays que ya tienen una mala opinión de su propia sexualidad"; Terry Sanderson, *How to Be a Happy Homosexual. A Guide for Gay Men*, Londres, Other Way Press, 1999, p. 64. También critica los contactos causales en el espacio público porque "hacen sentir aún más aislados a aquellos que no se sienten felices con su sexualidad" (ibíd., p. 67). Sanderson critica el hedonismo de la cultura queer y plantea que los hombres homosexuales necesitan desarrollar una ética fundada en la idea de hacer felices a los demás. Si bien Sanderson no define esta ética en los términos de los valores familiares conservadores (o en los términos de una imitación de las formas familiares o de relación heterosexuales), la misma está claramente ligada a la promoción de una vida social fundada en el simpatizar, o lo que él denomina "sentimientos más sutiles", que contrapone a la superficialidad y el hedonismo de las culturas queer (ibíd., p. 145). Quedo en deuda aquí con Vincent Quinn por su excelente artículo en el que analiza *How to Be a Happy Homosexual* como un manual de conducta sexual.

20. La percepción de que las personas queer son inherentemente infelices puede tener consecuencias extremadamente violentas y devastadoras. Ver, por ejemplo, el análisis que ofrecen Michael Schroeder y Ariel Shidlo del uso que algunos terapeutas hacen de este argumento para justificar las terapias de conversión sexual; Michael Schroeder y Ariel Shidlo, "Ethical Issues in Sexual Orientation Conversion Therapies: An Empirical Study of Consumers", en Ariel Shidlo, Michael Schroeder y Jack Drescher (eds.), *Sexual Conversion Therapy. Ethical, Clinical, and Research Perspectives*, Filadelfia, Haworth Press, 2002, pp. 134-135. En consonancia con esta idea, se pide a los pacientes gays que renuncien a su deseo en nombre de la felicidad. Dentro del ámbito de la psiquiatría, estos discursos homofóbicos tienen el propósito de desmentir lo que denominan "el mito del homosexual feliz", y abogan por la "cura" más que por la "adaptación"; ver Peter Conrad y Joseph W. Schneider, *Deviance*

and Medicalization. From Badness to Sickness, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1980, p. 191. Por consiguiente, tienen un hondo interés en afirmar que la vida queer es necesaria e inevitablemente infeliz. Si bien nos interesa cuestionar la promoción del modelo de homosexualidad feliz discutido en la nota 19, debemos recordar que la incredulidad en la posibilidad misma de la felicidad queer también desempeña un papel fundamental en los discursos discriminatorios y homofóbicos.

21. Citado en Terry Sanderson, *How to Be a Happy Homosexual*, op. cit., pp. 141-142.

22. Sigmund Freud, "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina", en *Obras completas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Amorroru, 1979, p. 147.

23. Sarah Schulman, *Empatía*, Madrid, Alfaguara, 1995.

24. Marguerite Radclyffe Hall, *El pozo de la soledad*, Barcelona, La Tempestad, 2003. Tomada de la sexología, la categoría de inversión fue utilizada como un modo de interpretar la sexualidad lesbiana (si desea a mujeres, debe ser un hombre). Por consiguiente, la invertida representa y sustituye aquí a la figura de la lesbiana, en un modo de representación que al mismo tiempo la borra, lo que no supone que debamos asumir que este es el único significado posible para la categoría de inversión. Para un análisis de la relación entre la figura de la lesbiana y la invertida en esta novela, ver mi *Queer Phenomenology*, como así también la lectura de la invertida como transexual en Jay Prosser, *Second Skins. The Body Narratives of Transsexuality*, Nueva York, Columbia University Press, 1998. Además, para una excelente antología de escritos sociológicos de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, ver Lucy Bland y Laura Doan (eds.), *Sexology Uncensored. The Documents of Sexual Science*, Cambridge, Polity Press, 1998, como así también Laura Doan y Jay Prosser (eds.), *Palatable Poison. Critical Perspectives on "The Well of Loneliness"*, op. cit., compilación que incluye distintos artículos sobre las relaciones entre la inversión, la transexualidad y la homosexualidad.

25. Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

26. Retomo aquí el análisis de la noción de contagio que planteara en el capítulo primero y sostengo que la posibilidad misma de que los sentimientos sean contagiosos se convierte en un punto de antagonismo o

tensión social. Adviértanse también las implicancias que esto tiene para nuestra comprensión del sufrimiento. Es un lugar común pensar que compartir el sufrimiento alivia la tensión del que sufre, en la medida en que se comparte su carga. Pero también podemos considerar de qué manera dicha posibilidad de compartir el sufrimiento se convierte en un vínculo social. Si otra persona sufre en respuesta a mi sufrimiento, podría preocuparme la posibilidad de causar sufrimiento por compartir mi sufrimiento. También podría preocuparme el hecho de que, si esa persona sufriera mi sufrimiento, dicho sufrimiento ya no refiriese estrictamente a mí. En otras palabras, la posibilidad de que otra persona a la que amo sufra lo que yo sufro podría crearme la carga de no causarle sufrimiento a esa persona amada o de no expresar mi sufrimiento. Se puede ocultar el sufrimiento en nombre del amor.

27. Las recientes investigaciones sobre la felicidad nos brindan "mapas de la felicidad" que procuran establecer "agrupamientos de felicidad", fundados en parte en el modelo del contagio afectivo. Por ejemplo, un estudio publicado en 2008 (y fuertemente propagado por los medios masivos de comunicación del mundo entero en el mismo año bajo el slogan "la felicidad es contagiosa", lo que prueba que acaso lo más contagioso de todo sea la idea de que la felicidad pueda ser contagiosa) analiza cómo dentro de las redes sociales la felicidad se propaga de una persona a otra, creando "agrupamientos de personas felices e infelices"; ver James H. Fowler y Nicholas A. Christakis, "Dynamic Spread of Happiness in a Large Social Network: Longitudinal Analysis over Twenty Years in the Framingham Heart Study", *British Medical Journal*, nº 337. Al analizar la distribución de la felicidad, los autores plantean que "las personas que se encuentran en el núcleo de sus redes locales parecen tener mayores probabilidades de ser felices, mientras que aquellas que se encuentran en la periferia parecen tener mayores probabilidades de ser infelices". A continuación, entienden la felicidad del centro como una señal de que las personas felices tienden a atraerse mutuamente. Esta fantasía de que la felicidad reside en el centro podría permitirle a quienes están en el centro no reconocer la relación entre su felicidad y la infelicidad de aquellas personas que han sido relegadas a los márgenes. Los autores admiten que los datos recabados no les permiten formular conclusiones acerca de los mecanismos causales subyacentes a los agrupamientos de

felicidad. Especulan que las personas felices acaso "compartan su buena fortuna", "modifiquen su comportamiento con los demás" o "meramente exuden una emoción que sea genuinamente contagiosa". Si bien aquí se describe el contagio como un mecanismo causal posible entre otros, considero que en general esta noción brinda el principal modelo de causalidad de buena parte de la investigación en torno a la felicidad. Por ello, se supone que la felicidad se agrupa porque se propaga con mayor facilidad. Mi propósito aquí no es negar la existencia de tales agrupamientos de felicidad o infelicidad (si bien acaso sea saludable recordar que en realidad de lo que se trata es de agrupamientos de personas con mayores o menores probabilidades de describirse a sí mismas como personas felices). Antes bien, me interesaría plantear que estos agrupamientos en todo caso son efectos de complejos mecanismos sociales, por medio de los cuales se mantiene a distancia, en los márgenes de la vida social, a aquellas personas a las que se asocia con la infelicidad, lo que permite que la felicidad y la infelicidad se depositen en determinados lugares. En otras palabras, la idea de que la felicidad es contagiosa es de fundamental importancia para las distintas formas de regulación social responsables de crear esos agrupamientos a los que se considera como prueba de que la felicidad es contagiosa. El contagio ofrece un modelo de causalidad social muy endeble, que no logra dar cuenta de los mecanismos complejos por medio de los cuales ciertas cualidades, materiales y atributos (tangibles o intangibles) se acumulan en posesión de unos y no de otros. La debilidad de este modelo queda en evidencia si intentamos utilizarlo para explicar la distribución de tangibles (explicar, por ejemplo, la concentración de riqueza a partir de la idea de contagio –que la gente con dinero le transmite el dinero a otras– resultaría absurdo de suyo); es necesario hacer patente la debilidad de este modelo también para la explicación de la distribución de intangibles.

28. Jay Prosser, *Second Skins*, op. cit., p. 166.

29. Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 2007, p. 105.

30. Ver Clare Hemmings, "'All my life I have been waiting for something': Theorising Femme Narrative in The Well of Loneliness", en Laura Doan y Jay Prosser (eds.), *Palatable Poison. Critical Perspectives on "The Well of Loneliness"*, op. cit., p. 194.

31. Esther Newton, *Margaret Mead Made Me Gay. Personal Essays, Public*

Ideas, Durham, Duke University Press, 2000, p. 188. Tanto Hemmings como Newton analizan cómo el hecho de que *El pozo de la soledad* preste particular atención al mundo de las "lesbianas masculinas" implica que la posición de la *femme* o lesbiana femenina quede vacante. Por mi parte, acuerdo con ellas y postulo que esta vacancia permitiría una relectura en términos de felicidad: el deseo de la *femme* no se presenta más allá del deseo de felicidad, que supuestamente habrá de reconducirla al mundo heterosexual. Estas lecturas muestran cierta simpatía por la novela, en la medida en que reconocen la fuerza de su revelación de la injusticia del mundo heterosexual, si bien Hemmings y Newton consideran que sería preciso dejar hablar al deseo de la *femme* por fuera de la economía de la felicidad.

32. Sally Munt, "The *Well* of Shame", op. cit., p. 200.

33. En *Feeling Backward*, Love ofrece una útil reflexión sobre el final de la novela, que nos muestra cómo "Stephen enfrenta cara a cara ese dolor –incluso el suyo y el de Mary– del que ha renegado en el transcurso de la novela"; Heather Love, *Feeling Backward*, op. cit., p. 125. Mi lectura propone un punto de vista más optimista a partir de la idea de que Stephen comparte su dolor con el dolor de los demás invertidos.

34. Heather Love, *Feeling Backward*, op. cit., p. 32.

35. Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001.

36. La película reproduce un relato habitual dentro de la ficción lésbica: dos muchachas se enamoran, pero una de ellas no soporta renunciar al mundo heterosexual, por lo que termina renunciando a su amor. Por ejemplo, en el clásico de Nancy Toder *Choices*, de 1980, Jenny se asusta de su amor por Sandy, y la abandona para contraer matrimonio. Sandy advierte que el temor de Jenny está fundado en la suposición de que solo con matrimonio hay felicidad: "lo que más me enojó fue que actuaras como si solo las personas casadas pudieran ser felices y exitosas. Eso implica que las personas solteras –categoría que, dicho sea de paso, incluye a la mayoría de la gente gay– son implícitamente infelices"; Nancy Toder, *Choices*, Boston, Alyson, 1980, p. 242.

37. Como analizo en la sección que sigue, cuidar de pájaros enfermos podría funcionar como una forma de parentesco queer.

38. Cynthia Fuchs, "Lost and Delirious", 2001, disponible en nitrateonline.com.

39. Ver Sarah Schulman, *Stage Struck. Theatre, AIDS and the Marketing of Gay America*, Durham, Duke University Press, 1998, p. 102.
40. Ver Sara Ahmed, *Queer Phenomenology*, op. cit., p. 174.
41. Esto supone un interesante contraste con la película *Quiero ser como Beckham* que analizo en el capítulo cuarto, donde sostengo que es la agencia del hombre blanco la que convierte el infeliz racismo en felicidad multicultural. Esto quiere decir que dónde ubicamos "el punto de conversión" entre los buenos y los malos sentimientos es una cuestión relevante, en la medida en que no solo implica distintos argumentos acerca de la historia (y acerca de cómo ocurre el cambio social) sino también distintas formas de distribución de la agencia que podrían desafiar o por el contrario fortalecer las distribuciones de poder existentes. En algunas representaciones de la felicidad queer dentro de los medios *mainstream*, por ejemplo, el relato implícito es que las personas queer hoy gozan de reconocimiento porque el mundo heterosexual se los ha dado, lo que sitúa el punto de conversión entre la persona queer infeliz y la persona queer feliz del lado de los felices heterosexuales.
42. Recuerdo ahora una escena terriblemente triste de *The L Word* en la que Bette y su padre hablan acerca de su madre. Él le dice: "Hace falta haber vivido el vínculo del matrimonio para entender cuánto lastimé a tu madre". Creo que una de las representaciones más potentes de esta serie es justamente la que hace de la relación de Bette con su padre. El rechazo de él a reconocer su relación lésbica es un dolor que nada puede subsanar. Por más que ella alcance una relativa proximidad a las formas convencionales de la buena vida (una relación estable, un trabajo exitoso, una hermosa casa, un hijo), no logra compensar este dolor.
43. Para importantes críticas a esta nueva homonormatividad, ver Lisa Duggan, *The Twilight of Equality. Neoliberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy*, Boston, Beacon Press, 2003, y Jack Halberstam, *In A Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*, Nueva York, New York University Press, 2005. Mi argumento concuerda con los planteados por ellxs, si bien sostengo que el deseo de permanecer cerca de las escenas de la normatividad no solo se debe al deseo de alcanzar la buena vida, como una forma de asimilación, sino que además es resultado de la historia de distintas luchas por alcanzar una vida soportable.
44. Ann Cvetkovich, *Un archivo de sentimientos*, op. cit.

45. Elizabeth Freeman, "Time Binds, or, Erotohistoriography", *Social Text*, nº 23, 2005, p. 66.

46. Rita Mae Brown, *Frutos de rubí. Crónicas de mi vida lesbiana*, Madrid, Horas y horas, 1995.

47. La preocupación social por la infelicidad de la vida queer puede coexistir así con la envidia por el placer gay: el placer gay elude el deber de reproducir la forma social y así se da sin que haya que hacer nada para ganárselo. Al vivir fuera de las lógicas del deber y el sacrificio, los placeres queer encarnan aquello que resulta amenazante de la libertad. Más adelante, en la sección final del capítulo quinto, planteo una radicalización de la idea de libertad a partir del proyecto de la libertad para ser infeliz, lo que abarca también la libertad para disfrutar de la vida sin verse constreñidxs por el deber de la felicidad.

48. Abha Dawesar, *Babyji*, Madrid, Alfaguara, 2005.

49. Mari Ruti, *Reinventing the Soul. Posthumanist Theory and Psychic Life*, Nueva York, Other Press, 2006, p. 19.

4 INMIGRANTES MELANCÓLICOS

Las comunidades multiculturales tienden a ser menos confiadas y menos felices (...) sinceramente, en un momento en que existen otros tipos de tensiones, a la gente le gusta vivir dentro de una zona de confort definida por la igualdad racial (...) las personas se sienten felices cuando están junto a personas que se les parecen.

Trevor Phillips

Trevor Phillips, director de la Comisión de Igualdad y Derechos Humanos del Reino Unido, da a entender que el problema del multiculturalismo consiste en que hace infeliz a la gente. O podríamos decir que el funcionario convierte al multiculturalismo en un problema, atribuyéndole ser causa de infelicidad, como si al hallarnos "dentro" del multiculturalismo nos encontrásemos "fuera" de nuestra zona de confort. Phillips hace estos comentarios en el tercer episodio del programa de la BBC *The Happiness*

Formula [La fórmula de la felicidad], emitido en el Reino Unido en 2006. El episodio plantea que el proyecto social "de hacer más feliz a la gente" implica "construir sociedades más cohesivas", "recuperar los lazos que unen a la comunidad". La felicidad se piensa como un adhesivo social, aquello que mantiene a la gente unida. La misión de recuperar los lazos que unen a la comunidad no solo da a entender que la comunidad necesita dichos lazos sino también que alguna vez los tuvo. El programa ofrece como idea de la felicidad la imagen de un mundo en el que las personas tienen menos movilidad física y social: retrata, por ejemplo, un pequeño pueblo francés del que la gente no se ha movido por generaciones como la forma más feliz de convivencia. Esta visión nostálgica de un mundo en el que la gente "no se mueve" implica cierta nostalgia por la blanquedad, entendida como una comunidad de personas blancas que vivían felices junto a otras personas blancas. Esta visión nostálgica de la blanquedad es una imagen de semejanza e igualdad racial. En los lamentos por la pérdida de ese mundo, la inmigración aparece como una causa de infelicidad, como aquello que obliga a personas "disímiles" a vivir juntas.

Dada esta percepción del multiculturalismo como una causa de infelicidad, no sorprenderá a nadie que la palabra *multiculturalismo* se haya convertido en un término infeliz. El prefacio a la guía *Good Race Relations* [Buenas Relaciones de Raza], publicada por la Comisión para la Equidad Racial en el Reino Unido, afirma que "el multiculturalismo ya no brinda una respuesta adecuada a la compleja naturaleza de las relaciones raciales de hoy día. Una integración fundada en lealtades y valores compartidos es el único camino posible".[1] El título del prefacio a este documento afirma "La integración no es un sueño: es una cuestión de supervivencia". Por lo general, caracterizar algo como una cuestión de supervivencia nos obliga a explicitar qué es aquello cuya supervivencia se encuentra

amenazada. El multiculturalismo se presenta aquí como una amenaza para la supervivencia nacional. Incluso hay quienes han declarado la muerte del multiculturalismo.[2]

Esto no implica, sin embargo, que el multiculturalismo haya dejado de participar del ideal de nación. El programa de la BBC no se limita a abandonar el multiculturalismo, sino que plantea que tenemos la obligación de construir un multiculturalismo más feliz, basado en el modelo de "tender puentes".[3] A continuación, Trevor Phillips recuerda distintas situaciones de conflictos comunitarios o de violencia intercomunitaria, y afirma que "*esto* es exactamente lo que ocurre cuando no hay roce ni interacción entre personas que se ven muy distintas y creen que son muy distintas". El "esto" hace referencia aquí a esas infelices situaciones de violencia, de modo tal que se las evoca sin nombrarlas (situaciones que van desde la desconfianza personal hasta el conflicto entre comunidades y el terrorismo internacional). Lo que se quiere decir es que la infelicidad no es un producto de la mera diversidad, sino del hecho de que "no haya roce ni interacción" entre las personas que encarnan dicha diversidad. Phillips recomienda que las distintas comunidades se integren compartiendo "alguna actividad", como por ejemplo el fútbol, "que nos saque de nuestra etnicidad y nos conecte con personas de distintas etnicidades, aunque sea algunas horas por semana". Si lo hacemos, sostiene, "creo que podremos resolver el problema".

Para pasar de un multiculturalismo infeliz a un multiculturalismo feliz es preciso interactuar. La felicidad se proyecta hacia el futuro: cuando hayamos "resuelto el problema" por medio de la interacción, habremos de ser felices con la diversidad. No es casualidad que el fútbol se convierta en una técnica que permite generar ese multiculturalismo feliz.[4] Nos encontramos aquí ante la fantasía de que el fútbol trasciende la etnicidad. El deporte brinda un campo de juego nacional, en el que podemos fundar la felicidad. El multiculturalismo puede ser feliz si va de la

mano de la lealtad a algo que ya ha sido establecido como un ideal nacional. De esta forma, se promete felicidad a cambio de lealtad a la nación, entendida la lealtad como la decisión de jugar el juego que esta nos propone.

En el presente capítulo, exploraré la relación entre las historias del imperio y la promesa de la felicidad, haciendo hincapié en la experiencia específica de los ciudadanos británicos nacidos en Asia. Comenzaré por analizar el modo en que el mandato utilitarista de maximizar la felicidad contribuyó a legitimar la misión del imperio durante el siglo XIX, y cómo al día de hoy se mantiene el recuerdo del imperio como una historia feliz. Luego habré de indagar la emergencia de la figura del inmigrante melancólico, prestando particular atención a los puntos de conversión entre el racismo infeliz y la felicidad multicultural, en dos películas británico-asiáticas: *Quiero ser como Beckham* (*Bend It Like Beckham*) y *El casamiento* (*East is East*). Por último, a partir de la reflexión sobre relatos escritos desde el punto de vista de mujeres de la segunda generación de inmigrantes, las hijas, consideraré la relación entre la inmigración, las experiencias de racismo y los "afectos extranjeros".

UTILITARISMO E IMPERIO

El utilitarismo trae consigo el mandato ético de maximizar la felicidad, entendido como "la mayor felicidad posible para el número mayor de personas". En su devastadora crítica a esta tradición filosófica, Friedrich Nietzsche despliega un análisis de la concepción de este "número mayor de personas" como una forma de construir la nación: "En última instancia todos ellos quieren que se dé la razón a la moralidad *inglesa*: en la medida en que justamente de ese modo es como mejor se sirve a la humanidad, o al 'provecho general', o a la 'felicidad de la mayoría', ¡no!, a la felicidad de *Inglaterra*; querrían demostrarse a sí mismos con todas

sus fuerzas que aspirar a la felicidad *inglesa*, quiero decir al *confort* [comodidad] y a la *fashion* [elegancia] [...] es a la vez también el justo sendero de la virtud".[5] El deslizamiento en este párrafo de la moralidad inglesa a la felicidad de Inglaterra y la felicidad inglesa da a entender que la consigna "la mayor felicidad posible para el mayor número de personas" favorece la confusión del carácter moral con el carácter nacional. Para Nietzsche, la obligación de maximizar la felicidad implica así una universalización de la moralidad inglesa. La felicidad utilitarista, entendida como la felicidad del mayor número de personas, brinda una tecnología para la promoción del ser inglés.

Sin duda, la felicidad utilitarista es una felicidad interesada. Después de todo, los pensadores de esta corriente desempeñaron un papel fundamental en la defensa del imperio británico, por no decir que el utilitarismo brindó una singular justificación del imperio. Como señala H.S. Jones, había una "gran diversidad de aproximaciones utilitaristas a la cuestión del imperio".[6] Pensadores utilitaristas de la talla de Jeremy Bentham, James Mill, Henry Sidgwick y John Stuart Mill recurrieron al discurso de la felicidad para apoyar la misión imperial, si bien lo hicieron de diversas maneras. El utilitarismo ofreció un modo de "sopesar" o tomar en consideración los costos y beneficios relativos del imperio. James Mill, por ejemplo, sostuvo que los costos del imperio superaban los beneficios que de él podía obtener el colonizador.[7] En esta línea, la justificación utilitarista del imperio se funda sobre todo en los beneficios que de él obtienen los colonizados, y se sustenta esencialmente en la razón económica: para que el imperio satisfaga el principio de la mayor felicidad posible, los beneficios que los colonizados obtienen de él deben exceder los costos que exige al colonizador. James Mill sostenía que el imperio satisface el principio de la mayor felicidad posible exactamente en estos términos.

Las justificaciones utilitaristas del imperio fueron cruciales no solo para el gobierno colonial, sino también para

sus intereses comerciales. Como es sabido –pero acaso poco entendido–, tanto James Mill como su hijo John Stuart Mill formaban parte de la East India Company [Compañía Británica de las Indias Orientales].[8] En un artículo que se publicó en 1813 en la *Monthly Review*, John Bruce, historiador contratado por la East India Company, expone el vocabulario que el utilitarismo empleaba para justificar la "formación de una población europea *–británica–* en la India", lo que él reconoce podría ser "motivo de preocupación" para los británicos en casa.[9] Sostiene que para la población de la India sería muy benéfico verse gobernada por una clase de "hombres filantrópicos" y lo hace de la siguiente manera: "es preciso acelerar el ritmo de la civilización con algo más que ejemplos. Es preciso llevar las cortes, el conocimiento y los modales de Europa hasta ellos, e imponer su aceptación con una presión moral irresistible. *Esto supondrá un prodigioso aumento de la felicidad de la raza humana*".[10] El imperio se justifica en términos de un aumento de la felicidad humana. Si el gobierno colonial se convierte en (por evocar el célebre poema de Rudyard Kipling) "la carga del hombre blanco", esta carga debe ser entendida como el deber de fomentar "la felicidad de la raza humana". Este deber se narra por medio del lenguaje de la filantropía: el amor por la gente se convierte en la voluntad de aumentar su felicidad. La filantropía es aquello que se extiende para aliviar el sufrimiento de otros o el empobrecimiento de su existencia. La voluntad de aumentar la felicidad es también una misión que se propone aliviar el sufrimiento de los otros. Este regalo filantrópico es también un sacrificio: dado que las colonias eran percibidas como algo que costaba más de lo que rendía, el aumento de su felicidad a menudo se presentaba como un costo relativo para la felicidad de los colonizadores.

El regalo de la felicidad se imagina aquí en términos de civilización. Se incrementa la felicidad humana por medio de la instauración de cortes (ley, justicia), conocimiento (razón) y modales (cultura, hábitos). La civilización se

imagina primero como aquello que es preciso llevar "a sus puertas" y luego como una "presión moral irresistible". En la primera imagen, el civilizador es un huésped que aguarda a que le abran la puerta. La segunda, por el contrario, emplea el lenguaje de la fuerza. El civilizador sigue siendo un huésped pero debe exigir que lo dejen entrar, como un ingreso que no puede ser rechazado. El imperio se convierte en un regalo al que no se puede decir que no, un regalo impuesto. Si se entiende el imperio como aquello que trae felicidad, acaso la felicidad sea aquello que le da nombre a la imposición de este regalo.

La misión civilizatoria puede ser descripta entonces como una misión de felicidad. Para que la felicidad se convierta en una misión, es preciso considerar que el otro colonizado es un ser infeliz. Esto nos permite pensar el archivo imperial como otro archivo de infelicidad. Los saberes coloniales consituyen al otro no solo como objeto de conocimiento, como verdad a descubrir, sino como algo infeliz, carente de las cualidades o atributos necesarios para alcanzar un estado de existencia feliz.[11] Dentro de este archivo colonial de la infelicidad, sobresale la *History of British India* de James Mill, por el modo en que convierte la miseria de la cultura nativa en una justificación del gobierno colonial.[12]

Según Mill, la felicidad brinda un modo de medir el grado de civilización alcanzada. Sostiene que "en la exacta medida en que la *Utilidad* sea el objeto de todos sus emprendimientos, podremos considerar que una nación es civilizada. En la exacta proporción en que su ingenuidad se desperdicie en objetos despreciables o perniciosos, aunque se trate, en sí misma, de una ingenuidad para nada ordinaria, cabe considerarla bárbara, con toda seguridad".[13] La felicidad de la cultura imperial es garantizada como la fórmula de la felicidad: convertir la felicidad en nuestro fin nos permite imponer nuestros fines. Incluso podemos imponer nuestros fines a todos aquellos que no tengan la felicidad como fin:

la barbarie es sencillamente otro nombre que recibe la desviación del fin de la felicidad. Podemos entonces retomar la crítica nietzscheana de la noción utilitarista de felicidad como una universalización de la moralidad inglesa, y concluir que esa crítica se corresponde con su objeto: el fin de la felicidad definida por el utilitarismo se corresponde con los fines del gobierno colonial. La felicidad acaso sea el punto en el que se establece esta correspondencia. Se justifica el gobierno colonial a partir del deber de hacer que los demás vivan conforme al fin de la feliciddad.

History of British India propone un repaso fuertemente estratégico de la historia, en el que la demostración de la infelicidad de la India no-británica constituye un modo de defender la felicidad de los propósitos coloniales. En el primer volumen, Mill se instituye como una autoridad sobre la India de un modo muy poco convencional: se describe como un experto sobre la India *porque* nunca ha estado allí. Mill sostiene que estar en un lugar es verse "influenciado" por las propias impresiones, de manera tal que el juicio se vuelve imposible.[14] Afirma que la misma orientación al placer implica que las sensaciones sean una fuente poco confiable de conocimiento: "el consabido placer que el hombre obtiene al encontrar a cada paso pruebas de estar en lo correcto inspira la disposición a buscar dicha fuente de satisfacción; y en segundo lugar, la consabida adversión que todo hombre tiene a encontrarse ante pruebas de que está en el error conduce a la tentación, comúnmente obedecida, de pasar por alto estos objetos desagradables". Mill sostiene que, si se busca aquello que concuerda con los juicios que nos hemos formado al respecto, se experimenta placer al hallar concordancia. Mill iguala este deseo de concordancia a ciertas formas de fetichismo primitivas: "hay una tendencia de la imaginación, que antecede a la experiencia y la instrucción, a dotar de vida todo aquello que se encuentra en movimiento, o en general cualquier cosa que parezca ser causa de otro evento. El niño golpea al objeto inanimado

con el que se ha golpeado y acaricia a aquel por el que se ha visto gratificado. El salvaje considera al sol, que es causa del día, una deidad benevolente". Para Mill, el niño y el nativo se parecen en la medida en que invisten objetos con propiedades mágicas: esta tendencia a ver el objeto que causa placer como algo bueno se convierte en un signo de ser poco educado o inmaduro. El testigo imparcial –el hombre civilizado– retrocede y busca las verdaderas causas de la acción en el mundo.

Podría parecer que esta caracterización del fetichismo como un compromiso sensorial está muy alejada de nuestro análisis de la felicidad y el imperio, pero no es así. Después de todo, Mill invoca la incapacidad de los nativos para retroceder ante los objetos de placer como síntoma de su inmadurez: la escritura del propio libro se convierte así en una lección objetiva sobre la felicidad, un modo de apreciar las cosas sin dejarse influenciar por ellas. Aunque se suele considerar que el utilitarismo se orienta hacia el placer y es incapaz de diferenciar entre el placer y la felicidad como una forma superior del bien,[15] podemos ver que dentro de él existe una jerarquía fundada en la siguiente distinción: la felicidad puede retroceder y juzgar a distancia lo que es bueno, mientras que el placer es próximo al objeto, y confunde la causa de placer con el bien. Para Mill, los nativos se equivocan, están influenciados por sus inclinaciones, inmersos en el objeto que les da placer, y como los niños, se supone que necesitan ser redireccionados.

Mill ubica el fetichismo en el cuerpo del niño y el nativo, creando la impresión de que su libro no inviste la felicidad en determinados objetos. Sin embargo, lo que sigue en ese volumen es un argumento acerca de todos los aspectos de la cultura india e hindú que le resultan desagradables (incluso podríamos decir malos o repugnantes), con lo que se convierten para él en malos objetos, así como su propia felicidad se convierte en la medida del bien. Según él, los nativos no solo experimentan placer de la manera equivocada

con las cosas equivocadas, sino que además son "groseros". La repetición de este adjetivo tiene un extraño efecto sobre el lector contemporáneo, en la medida en que hoy llamamos grosero a quien dice algo ofensivo. Pero, en este uso temprano, la grosería indica la falta de buenos modales, como así también una moral más baja: "Ningún pueblo lo suficientemente avanzado como para dejarnos memoria de sus pensamientos a través de la escritura, por más grosero e inculto que haya sido, nos ofrece un cuadro del universo más grosero y desagradable del que nos presentan los escritos de los hindúes". Mill observa con desagrado aquello que le resulta desagradable, como si su propio modo de verse afectado por algo revelara la verdad de esa cosa. La grosería se convierte en un carácter o cualidad de la cultura, como así también en una señal de primitivismo, de aquello que es preciso superar; de hecho, el apremio de esta descripción lleva implícita la fantasía de que es posible superar la grosería por el solo hecho de ser capaz de caracterizar algo *como* una grosería.

La cuestión de los modales se vincula a la cuestión del género: "La condición de las mujeres es una de las circunstancias más notables en los modales de las naciones. En los pueblos groseros, las mujeres son generalmente degradadas; en los pueblos civilizados, se las exalta. En el bárbaro, la pasión del sexo es un impulso brutal que no provoca ninguna ternura, y esta naturaleza indisciplinada lo lleva a abusar de su poder sobre prácticamente cualquier otra criatura que sea más débil que él. La historia de las naciones incultas representa de manera uniforme a las mujeres como si se encontrasen en un estado de abyecta esclavitud, del cual emergen lentamente a medida que avanza la civilización". El imperio se convierte en un proyecto moral y pedagógico que se propone mejorar los modales, un proyecto de sofisticación, descripto en los términos familiares de la salida de la mujer de un estado de "abyecta esclavitud". En relación con la India, James Mill sostiene que "nada

excede al desprecio habitual con que los hindúes tratan a sus mujeres". Ese "desprecio habitual" es aquello de lo que las mujeres deben ser liberadas. El interés por la abyección de las mujeres colonizadas sirve para justificar el imperio como algo que viene a liberar a las mujeres de esa abyección. La estupenda formulación que hace Gayatri Spivak de este interés, en los términos "los hombres blancos protegen a las mujeres de piel oscura de los hombres de piel oscura", continúa siendo de una extraordinaria precisión.[16]

El imperio se justifica entonces como una *liberación de la abyección*. Ser liberada de la abyección es ser liberada del sufrimiento, aunque esto cause sufrimiento. Así, aunque en el noveno volumen de su *History of British India* Mills reconoce que el colonialismo implica cierto sufrimiento para los nativos, afirma que el bien que el colonialismo supone para la India sobrepasa este sufrimiento: "Porque aunque el país ha sufrido, y aún debe sufrir, muchas y grandes desventajas de la sustitución de sus propios funcionarios, sus propios jefes y sus propios soberanos por otros de procedencia extranjera, se ha visto, en cierto grado, compensado por la pérdida de ellos, al verse librado de las fatales consecuencias del mal gobierno nativo, al recibir protección de los enemigos externos, al ver asegurada la perpetuación de la paz interna, y al gozar del crecimiento del comercio, el aumento de los cultivos y la progresiva introducción de las artes y ciencias, la inteligencia y la civilización europea". El fragmento construye al autogobierno precolonial como un deseo de muerte. Volverse seres refinados y civilizados (cosa por la que aquí se entiende volverse europeos) es compensación suficiente por cualquier pérdida pasada y evita futuros pesares.

El énfasis que el utilitarismo pone en el imperio como agente de felicidad relativa (es decir, algo que causa más felicidad que sufrimiento) trajo consigo lo que Eric Stokes denomina con acierto un "evangelismo secular": la "transposición del evangelismo a objetos totalmente seculares".[17]

Los utilitaristas y los evangelistas creían en una política de asimilación liberal, política que desafiaba algunas de las ideologías del gobierno colonial en la medida en que se fundaba en la creencia de que los nativos podían ser convertidos. Stokes afirma que tanto el utilitarismo como el evangelismo se basan en un relato de conversión: "el proceso de conversión, de 'justificación y santificación', que tiene por resultado una completa transformación de la personalidad, consiste en que el alma se vuelva contra sí misma y se despoje de las vestimentas del hábito, sofocando su conciencia". Para los utilitaristas, la conversión era la liberación del individuo, y por ello procuraban "liberar al individuo de la esclavitud de las costumbres". La palabra *costumbres* comparte la raíz con la palabra *hábito*. Sin embargo, la palabra *costumbres* también da a entender malos hábitos. Tener malos modales es quedar preso de las costumbres, en una idea de las costumbres que evoca lo consuetudinario. Los buenos hábitos se diferencian de aquello que es "meramente" habitual.

El colonialismo se justifica entonces como algo necesario no solo para el incremento de la felicidad humana sino también para enseñar a los nativos a ser felices. Deben aprender "buenos hábitos", y para ello deben desaprender lo que es mero hábito y costumbre. El fin general de la felicidad se traduce en el fin particular del individuo, y la creación de "individuos" se convierte en el fin de la educación o el adiestramiento colonial. Para que el individuo sea feliz en estos términos, es preciso liberarlo de las costumbres, debe convertirse en un fin-en-sí-mismo. Como he señalado en el capítulo segundo, la felicidad implica la necesidad de redireccionar o volver las mentes en el sentido correcto. *Convertir a otros en individuos es volver sus mentes en el sentido correcto, inclinándolas hacia las normas, valores y prácticas del colonizador*.

Como resulta claro y perceptible en los escritos acerca de la educación del propio James Mill, la felicidad desempeña

en este redireccionamiento un papel fundamental. Mill sostiene que "el fin de la educación" es convertir "al individuo, tanto como sea posible, en un instrumento de felicidad".[18] Sostiene que las sensaciones primordiales tienen efectos profundos y que "por ende la educación, o el cuidado de formar hábitos, debe comenzar lo antes posible, en el propio período de las sensaciones". Puesto que el niño es fuertemente impresionable, es preciso causar una impresión en el niño. Mill concluye que "el propósito de la buena educación es organizar las circunstancias que rodean al niño de manera tal que las impresiones causadas en él sean del orden más conducente a este feliz resultado". Si para Mill los nativos son como niños, esto quiere decir que son impresionables y deben aprender a recibir las impresiones adecuadas. La educación es una organización de las circunstancias, de manera tal que tengan por resultado la felicidad.

Se concibe así el proyecto colonial como una forma de entrenamiento moral o habituación. Como bien describe Achille Mbembe, "el colonizador puede inculcar hábitos en el colonizado, tratarlo o tratarla con violencia de ser necesario, hablarle como si fuera un niño o una niña, reprenderlo/la o felicitarlo/la".[19] La educación de los nativos se convierte en una cuestión de moral, de enseñarles el camino a la felicidad *en cuanto* camino hacia la civilización: "elevar al/a la nativo/a a un lugar desde el cual pueda contemplar la recuperación de sus derechos requiere de una educación moral". Ser una persona educada supone adquirir la capacidad de descubrir los propios derechos: se deja de ser extranjerx en el momento en que se recuperan los derechos inalienables, como el derecho a procurarse la felicidad (que es también perder el derecho a no perseguir la felicidad o a no convertir esta idea de felicidad en el propio fin).

El descubrimiento de los derechos por medio de la educación moral es el modo en que el nativo se convierte en un sujeto con ciertos modales, hábitos e inclinaciones. Al enseñarles "buenos hábitos" a los nativos, la educación

colonial crea una nueva “clase de personas”, como se advierte en la célebre descripción que hiciera Thomas Babington Macaulay en su minuta sobre la educación en la India como “indios por la sangre y el color, pero ingleses en el gusto, las opiniones, la moral y el intelecto”.[20] Convertirse en un individuo significa así volverse inglés. En este proceso de transformación, el otro colonizado se convierte además –como bien ha señalado Homi Bhabha a partir de una astuta lectura de este pasaje de Macaulay– en un “hombre mimetizado”. La promoción utilitarista de la felicidad implica ciertas tecnologías de mímesis: el imperativo de hacer que la élite colonial sea “como nosotros” en materia de gustos, opiniones, moral e intelecto. Al imitar al colonizador, el otro se vuelve feliz no porque se sienta feliz sino porque adquiere buenos hábitos, lo que a su vez puede implicar cierta disposición afectiva: aprender a dejarse afectar del modo correcto por las cosas correctas. Ser “como” el colonizador es seguir habitando un cuerpo marcadamente distinto del cuerpo del colonizador. Como señala Bhabha, la mímesis produce un sujeto híbrido: *casi lo mismo pero no exactamente, casi lo mismo pero no blanco*.[21] Esto nos lleva a preguntarnos si acaso la fórmula de la felicidad del sujeto colonizado no se fundará también en la vacilación del casi: *casi feliz, pero no exactamente; casi feliz, pero no blanco.*

La felicidad se convierte así en una justificación del imperio no solo porque presta su apoyo a la existencia de las colonias, sino también por el hecho de ser aquello que supuestamente aumenta gracias al imperio. Cabía esperar que esta feliz historia se convirtiese en una historia bastante infeliz: la vergüenza por el pasado colonial, y por la violencia de ese pasado, acaso haya determinado cierto abandono de la lógica utilitarista. Sin embargo, creo que las actuales políticas raciales del Reino Unido cargan no solo con la herencia directa de esta historia sino también con la obligación social de recordar la historia del imperio *como* una historia feliz.

Este recuerdo del imperio como algo feliz incluso se ha convertido en una forma de construcción de la nación. Ser un sujeto nacional implica expresar felicidad *por* la historia del imperio. Estas expresiones recuerdan al imperio "felizmente", como un agente de relativa felicidad. Un discurso de Trevor Phillips de 2005, "We Need a Highway Code for a Multi-Ethnic Society" [Necesitamos un código de tránsito para una sociedad multiétnica], evoca la historia del imperialismo en los siguientes términos: "y podemos mirar nuestra propia historia para demostrar que los británicos no somos intolerantes por naturaleza. Creamos algo llamado el imperio que nos permitió mezclarnos y relacionarnos con personas muy distintas de aquellas que vivían en estas islas".[22] El imperio aquí se convierte en una prueba de que los británicos no son "intolerantes", sino que han sido capaces de "mezclarse y relacionarse" con otros. De hecho, el propio imperio se convierte en un signo de la tendencia británica hacia una feliz diversidad, por medio de la mezcla, el amor y la cohabitación con los demás.

En el contexto de la actual "crisis del multiculturalismo" a la que hiciera mención al comienzo de este capítulo, esta obligación social de recordar con felicidad la historia del imperio recrudece y conquista cierta fuerza afectiva. No obstante, no se trata de una obligación general, sino una que recae de manera desigual en los distintos sujetos, según su propia relación con esta historia. Los inmigrantes se ven cada vez más sujetos a lo que denomino el deber de felicidad, de un modo que perpetúa el deber de felicidad que los nativos tenían con la misión colonial. Si en el siglo XIX los nativos debían volverse (más) británicos para ser reconocidos como sujetos del imperio, en el contexto contemporáneo los inmigrantes deben volverse (más) británicos para ser reconocidos como ciudadanos de la nación. Hoy la ciudadanía exige una prueba, y podríamos decir que se trata de una prueba de felicidad.

El Ministerio del Interior ha producido una guía para los inmigrantes en la que se basan los exámenes de ciudadanía, *Life in the United Kingdom: A Journey to Citizenship* [La vida en el Reino Unido: un viaje a la ciudadanía].[23] ¿Qué nos enseña esta guía? Es interesante advertir que la idea de lo británico aparece en ella explícitamente vinculada a la noción de diversidad; volverse británico supone adoptar la diversidad de una manera positiva, en un proceso en el que esta se convierte en un atributo nacional: "queremos que la ciudadanía británica adopte de manera positiva la diversidad de orígenes, culturas y credos que implica vivir en la Gran Bretaña moderna". La nación es concebida como felizmente diversa, o como una nación feliz con su propia diversidad.[24]

La diversidad también se convierte en un modo de recordar el imperio. He señalado ya de qué manera la historia del Imperio Británico se evoca felizmente como una señal de buen carácter. En *Life in the United Kingdom*, el pasado imperial se menciona en pocas ocasiones y en todas ellas se lo representa en términos positivos.[25] Véase por ejemplo el siguiente pasaje:

> Para muchos pueblos nativos de África, el subcontinente indio y otras partes del mundo, el Imperio Británico trajo consigo sistemas de ley y orden más regulares, aceptables e imparciales de los que muchos habían experimentado bajo sus propios gobiernos, o bajo gobiernos extranjeros no europeos. La difusión de la lengua inglesa contribuyó a la unión de áreas tribales desperdigadas, que gradualmente llegaron a concebirse como naciones. La salud pública, la seguridad y el acceso a la educación pueden ser mucho más importantes para la gente común y corriente que el hecho de quiénes son sus gobernantes. Un legado del imperio fue que, tras la aparición del nacionalismo, la mayoría de aquellos países que reclamaron su derecho al autogobierno lo hicieron en términos fundados en ideas acerca de la libertad y el gobierno representativo fuertemente europeas, y específicamente británicas.

El pasaje remite al Imperio Británico como algo que trajo cosas buenas para los pueblos nativos del resto del mundo: ley, unidad, autogobierno, libertad y demás. De hecho, el lenguaje del imperio es el del regalo; por medio del imperio, se les dio a otros la forma de una nación fundada en ideales europeos y específicamente británicos. Es importante recordar que este pasaje aparece en el libro en el que se basan las pruebas que deben pasar lxs inmigrantes. Volverse británico supone aceptar el imperio como el regalo de la felicidad, lo que podría implicar el mandato implícito de olvidar o no recordar la violencia del gobierno colonial. A continuación, la guía se refiere de manera explícita al régimen colonial inglés en la India:

> Las transiciones y los transplantes rara vez funcionan exactamente como se quiere, y a menudo se los resiente, pero la India nos brinda un interesante ejemplo de una identidad nacional que emergió poco a poco de instituciones políticas que constituyen claras mutaciones de la patria de la era imperial. Los temores nativos a que el cristianismo remplazara las creencias musulmana e hindú eran sencillamente exagerados, y muchas veces los gobernantes británicos presentes en el territorio –preocupados ante todo por mantener el orden civil y también fascinados por las formas de las tradiciones locales, en las que eran versados– no resultaron de gran ayuda para los misioneros evangélicos. En cierta medida, es posible que la tolerancia inglesa a las distintas culturas nacionales dentro del Reino Unido haya tenido una fuerte influencia sobre el carácter de su gobierno imperial en la India.

La India moderna es descripta como un país que ha heredado las instituciones políticas inglesas y al mismo tiempo las ha hecho cambiar para que adquieran sus propias formas. El interés es claro: se evoca el imperio para demostrar que los gobernantes británicos eran “buenos

gobernantes", y que, a diferencia de "los misioneros evangélicos", estaban fascinados con las tradiciones locales y se mostraban receptivos a ellas. Los buenos gobernantes se convierten, a su vez, en un indicador del carácter y la cultura nacional (la "tolerancia inglesa").

La felicidad puede así implicar un proyecto de descripción social: ver con felicidad implica no ver la violencia, la asimetría ni la fuerza. Cuando se nos pide que recordemos el imperio como una historia feliz estamos empleando *los mismos términos* con que se justificó el imperio a lo largo de su historia. Utilizar términos felices no significa, desde luego, generar sentimientos felices. Paul Gilroy sostiene que la nación británica padece de cierta melancolía poscolonial, la incapacidad de "hacer el duelo por su imperio perdido", por lo que esta nación necesita reconocer "los horrores" de su historia imperial.[26] Tal vez lo que vemos hoy es la incapacidad de reconocer que en efecto hay algo que debemos lamentar, el escepticismo acerca de la existencia misma de daño o sobre el hecho de que el imperio haya sido pernicioso. Estas incapacidades se reproducen por medio del mandato de felicidad: la obligación social de recordar la historia colonial como una historia feliz implica tanto una adaptación de la historia como una historia de adaptación. Ser una persona bien adaptada es adaptarse a la historia colonial. En otras palabras, la nación británica ha sabido defenderse bastante bien de la vergüenza. Lo hace, en parte, por medio de la fantasía retrospectiva de que se ha visto obligada a expresar esa vergüenza, lo que permite representar la felicidad y el orgullo nacional como si fueran sentimientos minoritarios.[27]

La felicidad brinda una poderosa tecnología de descripción social y crea así la impresión de que no hay nada por lo que se deba hacer el duelo. Más adelante retomaré la distinción entre duelo y melancolía. De momento, es útil advertir que Freud caracteriza el duelo, "por regla general, [como] la reacción frente a la pérdida de una persona

amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.".[28] El Imperio Británico fue una realidad histórica, pero también un ideal; de hecho, ese ideal del imperio forma parte de su justificación como proyecto moral. Lo que permite *retener* ese ideal es su redireccionamiento por medio de la comprensión moral del imperio como el don de la felicidad. Necesitamos analizar las consecuencias de esta retención.

LA LIBERTAD DE SER FELIZ

Comprender el papel que desempeñó la felicidad en la historia del imperio ofrece una perspectiva que nos permite analizar la relación entre felicidad, nacionalidad y ciudadanía. A diferencia de lo que ocurre en los Estados Unidos, con su Declaración de Independencia de 1776, en el contexto británico la "búsqueda de la felicidad" no está consagrada como un derecho de los ciudadanos. No obstante, he señalado que la felicidad aún se emplea como una tecnología de ciudadanía, como un modo de vincular a los inmigrantes con el ideal nacional. Vincularse *con* la felicidad supone vincularse *por medio de* todo aquello que ya ha sido establecido como bueno. Desde luego, necesitamos de un abordaje que nos permita explicar, en primer lugar, de qué manera se establecieron estas cosas como bienes. En el capítulo segundo, introduje el concepto de "felicidad condicional", por medio de la cual la felicidad de una persona queda supeditada a la de otra. Sostuve que los términos de esta condicionalidad son desiguales: en el caso de quienes "llegaron antes" su felicidad "viene primero", y de esta manera algunas personas adquieren el derecho a definir las condiciones de felicidad para las demás. La ciudadanía ofrece una tecnología que permite decidir quiénes son aquellas personas cuya felicidad es más importante. Lo que está en juego en la ciudadanía es la distinción entre

aquellos que *son* ciudadanos y aquellos que *aún no* lo son (a quienes yo llamaría "ciudadanos potenciales"), en un contexto en el que ese "aún no" se ofrece como promesa de lo que ha de suceder. Si la promesa de ciudadanía se presenta como la promesa de la felicidad, esto implica que las personas deben demostrar que merecen recibir tal promesa.

¿Qué significa merecer la felicidad? ¿Cómo se les promete a las personas la felicidad a cambio de volverse británicas? Busco respuesta a estas preguntas en una lectura del largometraje *Quiero ser como Beckham* (*Bend It Like Beckham*, dirigido por Gurinder Chadha, 2002). Esta película fue promocionada como una "deliciosa comedia" y presenta una imagen decididamente feliz del multiculturalismo británico. La felicidad desempeña dentro de su trama un papel crucial. De hecho, el principal conflicto u obstáculo de la película se resuelve por medio de un acto de habla que el padre dirige a la hija, y que adopta una forma similar a "solo quiero que seas feliz". En el capítulo tercero, he discutido algunas de las paradojas de este acto de habla, prestando atención al modo en que la limitación del deseo a la felicidad parece dar a la otra persona cierta libertad, pero aun así la direcciona hacia lo que ya es comúnmente aceptado como causa de la felicidad.

Pero antes de que podamos analizar el papel que este acto de habla desempeña en *Quiero ser como Beckham*, necesitamos explicar el conflicto de la película, o el obstáculo para que llegue al final feliz. En términos generales, podríamos describirla como la historia de un conflicto generacional dentro de una familia de inmigrantes indios en Inglaterra. Jess, la hija (Parminder Nagra), es buena jugando al fútbol. Para ella, la felicidad sería jugar como Beckham, lo que la obliga a torcer las reglas acerca de lo que una muchacha india puede y no puede hacer. El conflicto generacional entre los padres y la hija se convierte así además en un conflicto entre las demandas de dos culturas: como dice Jess, "cualquiera puede cocinar Aloo Gobi,

¿pero quién puede patear la pelota como Beckham?". Este contraste inmediatamente posiciona "cocinar Aloo Gobi" del lado del lugar común y las costumbres, contra un mundo distinto de celebridad, individualismo y talento.

Como he señalado en la sección anterior, las costumbres suelen entenderse no como una forma de acción creativa, sino como aquello que es meramente habitual. Si bien la película parece encarnar la noción de "choque de culturas", en que la persona migrante se ve atrapada entre dos sistemas simbólicos, lo cierto es que no ofrece una representación similar de esas dos culturas en cuanto "culturas". Diríamos, más bien, que la que aparece como cultura, como algo ya dado o que se posee, es la cultura inmigrante, que entra en contraste con el individualismo occidental, donde las personas tienen la libertad de ser "lo que sea" que uno quiera, entendiendo por ello la libertad de ser feliz. Recordemos aquí la descripción que hacía Stokes del evangelismo secular como "liberar al individuo de la esclavitud de las costumbres". Por consiguiente, podemos caracterizar el conflicto de la película en términos de la lucha entre el deseo individual y las costumbres, entre la libertad y el deber, entre la felicidad y la lealtad.[29]

La historia de este individuo que quiere "pegarle a la pelota como Beckham" sin duda es la historia de un deseo que entra en conflicto con las convenciones familiares. Por un lado, parece tratar acerca de los deseos de la hija, amante del fútbol, y de cómo sus deseos entran en tensión con el deseo de la familia de reproducir su forma. Al leer la trama en función de los deseos de Jess, podemos dejar de lado la cuestión de la diferencia cultural. Esto nos permite entender la película como la historia de una hija rebelde que intenta convalidar su nuevo guion de lo que significa tener una buena vida. Así, podemos alegrarnos por Jess, que "anota un gol" y encuentra la felicidad en un lugar distinto de aquel en el que se esperaba que la encontrase. Podemos alegrarnos por su libertad y su rechazo a la exigencia de ser

una buena hija, o incluso una feliz ama de casa.[30] Podemos aplaudir a esta película por mostrarnos la felicidad que nos aguarda si dejamos atrás las expectativas de nuestros padres y nos disponemos a andar por caminos menos trajinados. Sin embargo, esta lectura se quedaría corta. No estaría leyendo el "dónde" hacia el cual nos traslada la felicidad de esta imagen de libertad.

Las diferencias culturales aparecen asociadas a distintos afectos; se produce un claro contraste entre el espacio abierto del campo de fútbol, donde hay movimiento, ruido y risas, y los interiores domésticos del hogar de Jess, llenos de restricciones, demandas y conflictos. En otras palabras, no se da a estos dos mundos el mismo valor afectivo. La felicidad que promete el fútbol está desde luego sobredeterminada. El deseo de ser como Beckham desempeña en la película una función narrativa. En los planos del comienzo, presentados como una fantasía de Jess (antes de la escena la vemos contemplando un póster de Beckham), la muchacha toma su lugar junto a Beckham en el campo de juego y es ella la que anota el gol. El fútbol no solo significa aquí un deporte nacional, sino también la oportunidad de establecer nuevas identificaciones, en las que se puede llegar a encarnar la esperanza de la nación llenando un lugar vacío junto al héroe nacional. Por consiguiente, el mundo del fútbol promete libertad, prometiéndole a Jess no solo que ha de ser feliz sino también que habrá de convertirse en un objeto feliz, trayendo felicidad a los demás, quienes celebrarán cuando anote un gol. La inclusión de Jess en el deporte nacional puede aparecer aquí enmarcada como una fantasía de la joven, pero también podemos leerla como la fantasía nacional acerca de ese deporte, entendido como un "campo de juego" lleno de signos de diversidad, en el que se alentará a "quien sea" que anote un gol.

En su otro mundo, Jess experimenta frustración, pena y angustias. Todos los planos son de interiores domésticos: espacios oscuros y abarrotados, en los que Jess tiene

que hacer esto o aquello. De hecho, en su casa india ella es incluso el objeto de vergüenza de sus padres. Su madre, la señora Bhamra (Shaheen Khan), le dice: "no quiero vergüenza en esta familia. Basta, no más fútbol". Para Jess, esto significa jugar al fútbol a escondidas; lo que la hace feliz se convierte en una señal de vergüenza, y su vergüenza se convierte en un obstáculo para la felicidad. En esta vida secreta, establece nuevos vínculos e intimidades. Primero con Jules (Keira Knightley), que la ayuda a entrar al equipo, y luego con Joe (Jonathan Rhys Meyers), su entrenador de fútbol, de quien se enamora. Este otro mundo, el mundo de la libertad que le promete el fútbol, la pone en contacto cercano con una muchacha blanca y con un hombre blanco. La libertad adopta la forma de la proximidad a la blanquedad.

El dilema de Jess es cómo estar en dos mundos al mismo tiempo. El clímax de la película llega cuando la final del campeonato coincide con la boda de su hermana Pinky (Archie Panjabi). Jess debe ir a la boda, lo que significa que se pierda el partido. Su infelicidad es una clara señal de que Jess está "fuera de lugar" en la boda. Es infeliz, porque no está donde quiere estar. Entonces interviene Tony (Ameet Chana), un amigo de Jess, y le sugiere que se vaya de la boda y juegue el partido. Jess le contesta: "No puedo. Mira cuán felices están, Tony. No quiero arruinarles la fiesta". En este momento, Jess acepta su propia infelicidad identificándose con la felicidad de sus padres y deja de lado su propio deseo de felicidad. Pero su padre, el señor Bhamra (Anupam Kher), oye la conversación y le dice: "Pinky está muy feliz y tú te ves como si estuvieras en el funeral de tu padre. Si este es el único modo en que voy a verte sonreír en el día de la boda de tu hermana, vete. Pero cuando vuelvas, quiero verte feliz". Al padre no lo hace feliz que ella sea infeliz para hacerlo feliz. La deja ir porque quiere verla feliz. No puede ser indiferente a su infelicidad; más tarde, le dirá a su mujer: "Tal vez tú puedas soportar su ceño fruncido, yo no".

En principio, este deseo de que la hija sea feliz implica cierta forma de indiferencia respecto de "dónde" vaya. Pero desde el punto de vista de la película, el deseo de felicidad está lejos de ser indiferente: de hecho, en parte la historia contribuye a "direccionar" la aparente indiferencia de este regalo de la libertad. Después de todo, este es el momento en que el padre abandona un deseo que no se alinea con el final feliz de la película (no querer que Jess juegue) y procede a alinearse (la deja ir). Es importante señalar que este final feliz está ligado a la coincidencia de los objetos felices. Las hijas son felices (viven la vida que quieren vivir), los padres son felices (porque sus hijas lo son) y nosotros somos felices (porque todos ellos lo son). Sentirse bien implica todos estos "puntos" de alineamiento. Podríamos decir que el afecto positivo sutura la película, resolviendo la brecha cultural y generacional: apenas se le permite a Jess que vaya al partido de fútbol, los dos mundos se reúnen en un momento de felicidad compartido. Aunque desde el punto de vista de las hijas los objetos felices sean distintos (el fútbol, el matrimonio), nos permiten llegar al mismo punto.

La política explícita de esta película es que las hijas deberían ser libres para encontrar la felicidad a su manera. Como señala el padre: "Dos hijas felices el mismo día, qué más puede pedir un padre". Sin embargo, la película no les da un mismo valor a esos objetos en los que se instalan los buenos sentimientos de las hijas. La felicidad de Jess es contrastada con la de su hermana Pinky, quien a lo largo de toda la película es ridiculizada no solo por querer menos, sino por ser menos en función de ese deseo. Pinky le pregunta a Jess por qué no quiere "esto". Jess no dice que quiere algo distinto, dice que quiere "más". La palabra *más* perdura y enmarca el final de la película, que nos ofrece destellos de un futuro posible (fotos del embarazo de Pinky, de Jess con su equipo, de su amor por Joe y de su amistad con Jules). Durante la secuencia de planos en la que Jess se

prepara para entrar a la final de fútbol, la cámara se eleva y nos muestra un avión. Como es habitual en películas sobre diásporas, los aviones aparecen muchas veces. Creo que en este caso están allí como tecnologías de vuelo, en el sentido de ascender y alejarse. Lo que nos promete alcanzar la felicidad es aquello que "asciende y se aleja".

Este "ascender y alejarse" no plantea una línea de conexión con el mundo que se deja atrás sino un modo de dejar atrás un mundo. En una escena anterior, mientras Jess y Jules corren hacia nosotros, oímos la canción "Moving on Up" [Moviéndose hacia arriba]. En la carrera, pasan junto a dos mujeres indias que llevan *shalva kamises* y siguen de largo. Creo que la promesa espacial de ese "ascender y alejarse" se cuenta aquí en términos de un cambio, de un dejar atrás la cultura india, si bien el personaje de Jess parece articular una fuerte lealtad a su familia y a su cultura. Las costumbres son aquello que nos "ata". El deseo de jugar al fútbol, de sumarse al deporte nacional, es leído como un movimiento ascendente, que se aleja de la cultura de origen. Por medio de la yuxtaposición de los objetos felices de ambas hijas, la película da a entender que *este deseo da mejores dividendos*.

La libertad de ser feliz resulta así directiva: implica un acto de identificación, en el sentido en que la entiende Lacan de "la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen".[31] La libertad de ser feliz tiene como premisa no solo la libertad *de* la familia o la tradición sino también la libertad *para* indentificarse con la nación como portadora de la promesa de la felicidad. Para identificarse con la nación, es preciso volverse un individuo; de esta forma, se adquiere el cuerpo de un individuo, un cuerpo que puede ascender y alejarse. La felicidad se convierte entonces en un movimiento hacia adelante. Se concibe a la felicidad casi como un propulsor, como aquello que les permite a los sujetos entregarse a la futuridad, dejar el pasado atrás, en una concepción que asocia el pasado a

las costumbres y a lo consuetudinario. En otras palabras, al volverse un individuo, uno adquiere el sentido de la libertad: adquiere capacidades, energías y proyectos. A su vez, estas capacidades, energías y proyectos se convierten en un signo de que la libertad es buena. Convertirse en un individuo es asumir una imagen; convertirse en alguien libre para ser feliz redirecciona al cuerpo en un determinado sentido.

Al leer el "direccionamiento" de este relato de libertad, necesitamos tomar en cuenta qué relaciones establece esta película con otros discursos acerca del bien público. La película pone el "punto de presión" en la familia inmigrante, que presiona a Jess para que viva una vida que a ella no le interesa. Sin embargo, en un contexto en el que la integración es un término clave para la promoción de la felicidad multicultural, la mayor presión que experimentan día a día lxs inmigrantes es justamente la de integrarse. Si bien nadie la define como un abandono de la propia cultura (no al menos en los discursos oficiales), la integración se distribuye de manera desigual, convirtiéndose en la demanda de que los ciudadanos nuevos o potenciales "adopten" una cultura común ya dada. Esta hija inmigrante que se identifica con el deporte nacional constituye así todo un ideal. Esta hija que se desvía de la convención familiar se convierte en un signo de la felicidad de la integración. Esta hija no convencional de la familia inmigrante ofrece así incluso una forma bastante convencional de esperanza social.

CONVERSIÓN Y MELANCOLÍA

La felicidad de esta película se debe en parte a que imagina que el multiculturalismo puede cumplir su promesa social extendiendo la libertad a los inmigrantes bajo la condición de que acepten jugar el juego. Pero cuando la felicidad se

promete sujeta a una condición, la infelicidad es el costo natural de no satisfacer dicha condición. Aunque *Quiero ser como Beckham* nos ofrezca una imagen feliz del multiculturalismo británico, también evoca el costo de la infelicidad. El trasfondo de la película –casi podríamos decir, aquello que subyace al film– es el riesgo o el peligro de la melancolía. Empleo aquí la palabra *melancolía* de manera bastante deliberada: la película no evoca meramente el peligro de sentirse mal o tener un mal sentimiento, sino de quedar atascadxs en un mal sentimiento, o de un mal sentimiento como un modo de estar atascadxs. Dado que la película trata sobre la felicidad de los sujetos inmigrantes, es preciso que dichos sujetos superen antes su sufrimiento, se liberen de esa situación de atascamiento. La libertad para ser feliz implica, al menos para algunos, el trabajo moral y emocional de liberarse. Esto no quiere decir que haya un mal sentimiento constante como sentimiento de fondo de la película: hay muy pocos elementos que logren inmiscuirse en su afectividad feliz, y la alegre banda de sonido se ocupa de mantenernos exultantes. Este riesgo de la melancolía se hace presente a través de los diálogos, por medio de las experiencias del propio padre con el racismo, experiencias que ocurrieron en un tiempo anterior al marco temporal de la película.

Antes de explorar esta relación entre melancolía y felicidad, debo explicar qué entiendo por melancolía. El punto de referencia clásico para este tema es el ensayo de Freud "Duelo y melancolía". Allí el padre del psicoanálisis caracteriza el duelo como el proceso de dolor relativamente saludable que se experimenta ante la pérdida de un objeto: el propósito de esta pena es soltar o dejar ir el objeto. Una vez que lo hace, el sujeto "supera" la situación y es libre de entablar nuevas relaciones, lo que a su vez significa una especie de retorno a la vida o un modo de seguir vivo: "así como el duelo mueve al yo a renunciar al objeto declarándoselo muerto y ofreciéndole como premio el permanecer

con vida, de igual modo cada batalla parcial de ambivalencia afloja la fijación de la libido al objeto desvalorizando este, rebajándolo; por así decir, también victimándolo".[32]

Es posible traducir rápidamente la distinción entre duelo y melancolía en dos mandatos éticos distintos: "dejar ir" es la reacción saludable ante la pérdida, y "retener" se convierte en una forma de patología. En su obra posterior, Freud cuestiona toda distinción nítida entre duelo y melancolía, y considera que la incorporación de la pérdida forma parte del proceso ordinario de conformación del yo.[33] Sin embargo, en el nivel del diagnóstico cultural sobrevive aquella distinción inicial entre un modo bueno y otro malo de enfrentar la pérdida de los objetos. El melancólico se constituye *como figura* en la medida en que reconocemos como personalidad melancólica a aquella que "se aferra" a un objeto perdido y no lo deja ir, o que se niega a superar la pérdida dejándolo ir.

A mi juicio, la cuestión crucial aquí es el estatus del objeto, "eso" que logramos superar o no. En el ensayo de Freud, sea cual fuera la meta del dolor, una cosa queda fuera de discusión: que se trata de una pérdida efectiva, una pérdida real, dada o histórica, por más que pueda resultar incierta o abstracta. Tómese por caso la muerte de una persona amada. Alguien ha muerto. Por lo general, para que su muerte sea un evento, esa persona debe ser alguien conocido, alguien por quien sintiéramos afecto.[34] En tal sentido, el duelo involucraría al menos dos muertes: si alguien ha muerto, es preciso que esa persona sea declarada muerta para que su muerte sea real. Pero nosotros no necesariamente experimentamos más de una sola muerte. El tiempo no es prolijo en momentos difíciles. La segunda muerte sería la primera para quien hace el trabajo del duelo. Es preciso reconocer al objeto como muerto para que su muerte sea real. Como sostienen David L. Eng y Shinhee Han, el reconocimiento de la muerte es lo que hace que el objeto esté muerto; incluso podríamos decir

que el reconocimiento de la muerte mata al objeto para el sujeto, a la manera de una segunda muerte.[35]

Si la segunda muerte es la primera, si es preciso que se declare la muerte para que sea real, ¿puede ocurrir que esta declaración sea falsa? Es posible hacer el duelo en base a un malentendido. La sola posibilidad de que esto ocurra, a su vez, puede ser utilizada como una forma de esperanza. Esto es, quien realiza el trabajo del duelo puede albergar la esperanza secreta de que le confirmen que ha habido un malentendido, como una forma de esperanza que pospone el reconocimiento de la muerte. Pero lo que me interesa en este contexto no es esta inquietante dinámica psíquica. Lo que quisiera considerar es qué significa reconocer la pérdida cuando esa pérdida no se presenta bajo la forma de la pérdida de una persona. Como ya he señalado, para Freud el duelo es "la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción *que haga sus veces*, como la patria, la libertad, un ideal, etc.".[36] Si la pérdida de una abstracción implica un desplazamiento, entonces puede que la pérdida real siempre siga siendo la pérdida de la persona amada. O bien podríamos decir que la pérdida de la persona amada es la verdadera pérdida, en la medida en que la persona amada es el objeto de amor primario (dado que el amor a un ideal se concibe como el desplazamiento del amor por una persona; por ejemplo, cuando los sujetos manifiestan su amor por la patria, la patria hace las veces del padre). Pero no quiero aceptar el supuesto de que el amor o la pérdida de un ideal o idea sea sencillamente el desplazamiento de un amor o una pérdida más primarios. Antes bien, diría que la pérdida de una abstracción *toma prestada su certidumbre en cuanto pérdida* del hecho de que se la conciba como un desplazamiento de la pérdida de un ser querido.

Cuando se trata del amor a una idea abstracta, resulta claro que es posible llorar lo perdido sin saber con exactitud si hemos perdido aquello por lo que se hace el duelo. El propio Freud afirma que "el examen de la realidad ha

mostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto". Desde luego, aceptar la suposición de que "el examen de la realidad" (como lo llama Freud) sea en realidad un (verdadero) "examen de la realidad" no sería exactamente seguir las lecciones del psicoanálisis, que nos invita a entender la realidad como un fenómeno psíquicamente inestable, al que no es fácil disociar de la dirección del deseo. Quitar toda libido de los enlaces con ese objeto podría constituir en sí mismo un deseo, el deseo de que el objeto no esté y así poder declarar su muerte. Después de todo, el deseo de muerte del ser querido forma parte de la clásica escena de la ambivalencia descripta por Freud, como el meollo de aquello que hace que el vínculo social resulte vinculante en primer lugar, bajo la forma de una culpa irreparable por haber deseado esa muerte. El melancólico se nos descubre así como un sujeto no solo de pérdida sino también de deseo, pudiendo tratarse del deseo de pérdida de lo que se desea.

La relevancia de estas disquisiciones comienza a resultarnos más clara cuando recordamos que para Freud el melancólico nunca está seguro de qué es lo que ha perdido, por más que esta pérdida sea afectivamente registrada por y en el cuerpo. El objeto perdido se sustrae a la conciencia. Esto no significa que el sentimiento de pérdida sea inconsciente, sino que es posible que aquello que se ha perdido se mantenga en el inconsciente aun cuando se pueda sentir la pérdida. Al melancólico le falta el objeto de la pérdida, no sabe qué ha perdido.

Pero cuando juzgamos a otros como melancólicos, ¿nosotros sí sabemos qué han perdido? ¿O acaso la melancolía es un juicio contra otros fundado en la idea misma de que algo les falta cuando hablan de su pérdida? En vez de suponer que los demás son melancólicos porque no logran dejar ir un objeto que han perdido, quisiera considerar la melancolía como un modo de entender o diagnosticar a

otras personas como aquellas que han "perdido algo" y no consiguen dejar ir aquello que han perdido. Entender a los demás como melancólicos supone concebir sus apegos como deseos de muerte, apegos por cosas que ya están muertas. El diagnóstico de melancolía se convertiría así en un modo de declarar la muerte de sus objetos de amor. En tal sentido, estaríamos juzgando a otros como melancólicos porque no han logrado renunciar a objetos que nosotros hemos declarado muertos *en nombre de ellos.* Diagnosticar la melancolía implicaría así un imperativo ético o un deber moral: el otro debe dejar ir y declarar muertos a los objetos que nosotros declaramos muertos, del modo en que lo hacemos.

Esto nos permite entender algunas cosas acerca de las formas afectivas que toma el dolor compartido. Para formar parte de una comunidad afectiva acaso debamos no solo compartir la orientación de dicha comunidad hacia determinadas cosas que considera buenas (las que he llamado, para abreviar, objetos felices), sino también que reconozcamos como perdidos los mismos objetos. Esto quiere decir que si una comunidad afectiva se conforma por el acto de compartir los objetos perdidos, lo que significa dejarlos ir de la manera correcta, las personas melancólicas resultarían extranjeras al afecto debido a su modo de amar: su amor se convierte en incapacidad de superar la pérdida, incapacidad que las mantiene orientadas en el sentido incorrecto. Esto quiere decir que también las personas melancólicas pertenecen al grupo de aquellas que deben ser redireccionadas o vueltas en el sentido correcto.

La melancolía le imprime cierta dirección al sentimiento. Para Freud, implica también lastimarse a sí mismo, en la medida en que el objeto perdido es introyectado por el yo de manera tal que la agresividad que se siente por el objeto perdido se redirige sobre el yo: "la melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición

de toda productividad y una rebaja en el sentimiento de sí que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo". El sujeto melancólico espera que lo lastimen y es incapaz de amar, de establecer nuevos apegos. Como señala Freud, "el complejo melancólico se comporta como una herida abierta, atrae hacia sí desde todas partes energías de investidura". Si la herida abierta de los melancólicos atrae energías de investiduras, también drena las propias energías. Mantenerse en la pesadrumbre drena al sujeto de energía. Incluso podríamos plantear que la figura del melancólico también "nos" da una herida: al hacer de algo una cuestión delicada, nos permite mantener lo delicado confinado a esa cuestión. De esta forma el inmigrante melancólico *se convierte en figura*: si el inmigrante es una cuestión delicada, se le puede atribuir ese carácter delicado al propio inmigrante.[37]

Volvamos ahora a *Quiero ser como Beckham*. Aunque la película parece tratar sobre la promesa de la feliciad, creo que en ella las heridas y los malos sentimientos desempeñan una importante función narrativa. Lo que me interesa aquí es el modo en que los malos sentimientos se convierten en buenos sentimientos. ¿Cuáles son los puntos de conversión dentro de la película? Prestemos atención a dos parlamentos del padre de Jess. El primero ocurre a poco de comenzada la película y el segundo, al final:

> De adolescente, en Nairobi, yo era el mejor lanzador rápido de la escuela. Con mi equipo incluso ganamos la copa del este de África. Pero cuando llegué a este país, nada. Y estos malditos *goras* del club se burlaban de mi turbante y no me dejaban jugar... Lo único que [Jess] va a conseguir es terminar decepcionada como yo.
>
> Cuando esos malditos jugadores de críquet ingleses me echaron de su club como a un perro, no me quejé. Al contrario, juré que

> nunca más volvería a jugar. ¿Y esto a quién hizo sufrir? A mí. Pero no quiero que Jess sufra. No quiero que cometa los mismos errores que su padre, de aceptar la vida tal como es, aceptar las situaciones como son. Quiero que dé pelea. Y quiero que gane.

En el primer discuso, el padre dice que su hija *no debería jugar* para no sufrir como él. En el segundo, dice que *debería jugar* para no sufrir como él. El deseo implícito de estos dos actos de habla es evitar que la hija sufra, lo que se expresa en términos del deseo de que ella no repita lo que hizo el padre. El segundo discurso parece plantear que la "verdad" detrás del sufrimiento del inmigrante radica en su rechazo a jugar el deporte nacional: sufre porque no juega el juego, en la medida en que no jugar es leído aquí como una autoexclusión. Para que Jess sea feliz, su padre le permite sentirse incluida, situación que se cuenta como una forma de dejar ir. Esto no solo implica que deja ir a su hija, sino que también deja ir su propio sufrimiento, la infelicidad que le causó haber aceptado el racismo, como el "punto" de su propia exclusión. A mi juicio, en el primer parlamento se nos presenta al padre como un melancólico: alguien que se rehúsa a dejar ir su sufrimiento, alguien que incorpora dentro de sí el objeto mismo de su pérdida. Que se niegue a dejar ir a su hija es legible así como un síntoma de melancolía, un obstinado apego a su propia herida. Como él dice: "¿Y esto a quién hizo sufrir? A mí".

El inmigrante melancólico se constituye entonces como la figura de quien se rehúsa a participar del deporte nacional. El sufrimiento se convierte en un modo de aferrarse a un objeto perdido. Resulta claro que la idea que el padre tenía de sí, su yo ideal, se vio amenazada por la experiencia del racismo ("yo era el mejor lanzador rápido de la escuela"). El racismo se convierte en algo que explica la incapacidad de estar a la altura de ese ideal ("cuando llegué a este país, nada"). Es en este pasaje de la experiencia a la explicación donde aparece la figura del

inmigrante melancólico. El racismo, cuando se lo ofrece como explicación del sufrimiento del inmigrante ("se burlaban de mi turbante y no me dejaban jugar"), contribuye a preservar un apego con la escena misma del sufrimiento. El mal sentimiento se origina así en el imigrante, que se aferra al racismo para explicar su sufrimiento.

Prestemos atención por un momento a la significación del turbante. Podríamos decir que el turbante es aquello que sostiene un apego a una cultura, una religión, una patria. El turbante es aquello a lo que el inmigrante debe renunciar para adoptar el ideal nacional. O cuanto menos, si desea conservar el turbante (después de todo, la nación puede incorporar algunas formas de diferencia), debe convertirlo en un objeto feliz, que sea capaz de coexistir con otros objetos, tales como la bandera. El inmigrante melancólico no consigue hacer esta conversión. Se aferra no solo a la diferencia, a aquello que lo mantiene segregado, sino también a la infelicidad de la diferencia como itinerario histórico. En otras palabras, lo que lo lastima es el recuerdo de haber recibido burlas por el turbante, con lo que el turbante queda ligado a una historia de racismo. El objeto de amor se convierte así en un recuerdo del racismo que permite retener el objeto.[38]

Si se la lee como una forma de melancolía, la conciencia del racismo resulta un poco contraintuitiva. Ello se debe a que por lo general se asocia la melancolía con procesos inconscientes, con aquello que no se revela ante la conciencia. Si caracterizamos la conciencia del racismo en términos de la melancolía, resulta una suerte de falsa conciencia, en el sentido de que se la concibe como un modo de no tomar conciencia de lo que se ha perdido y así aferrarse a lo que ya no está. Diría incluso que bajo esta luz puede leerse el racismo como aquello a lo que el inmigrante se apega, un apego a la herida que le permite justificar su rechazo a participar del deporte nacional ("esos malditos *goras* del club"). Por ende, es en realidad la reiteración del

relato de la herida lo que causa la herida: los inmigrantes se excluyen a sí mismos al insistir leer en su exclusión una señal de la naturaleza persistente del racismo.[39] El relato implícito en la resolución del trauma del padre no es que los inmigrantes "hayan inventado el racismo" para explicar su pérdida, sino que preservan el influjo que esa pérdida tiene sobre la vida social porque no logran sobreponerse a ella. La tarea moral es "sobreponerse", como si una vez que uno lograse sobreponerse a algo, eso ya no existiera.

En otras palabras, se trata de dejar atrás el racismo. Jess es la que *emprende esta tarea*. La experiencia del padre de haber sido excluido del deporte nacional se repite en el propio encuentro de Jess con el racismo en el campo de juego (alguien la llama "paki"), lo que termina resolviéndose con la injusticia de que la expulsen del partido. Pero el enojo y el dolor de Jess no perduran. Ella deja ir su sufrimiento. ¿Cómo lo logra? Cuando le dice a Joe "no sabes cómo se siente que te traten así", él le contesta "por supuesto que lo sé, soy irlandés". Es este acto de identificación con el sufrimiento lo que le permite a Jess regresar al deporte nacional (como si le dijeran "todos sufrimos, no solo tú").[40] La película sugiere que el hecho de que el racismo nos lastime depende de la capacidad y de la decisión individual: podemos sobreponernos al racismo como algo que pasa, una capacidad que se atribuye a la destreza (si uno es lo suficientemente bueno, no importa, e incluso podrá tener éxito), como así también por medio del don próximo de la empatía, en el que el dolor del racismo se reelabora como un ámbito común.

Resulta importante advertir que la fijación del inmigrante melancólico con la herida se lee como un obstáculo no solo para su propia felicidad, sino también para la felicidad de la generación venidera y hasta para la felicidad nacional. Esta figura incluso puede dar paso rápidamente al imaginario nacional del "posible terrorista".[41] El enojo, el dolor y la pobreza del inmigrante (entendidos todos como

formas de mala fe, en la medida en que este no se sobrepone a algo que supuestamente ya pasó) se convierten en "nuestro terror". Para evitar este final aterrorizante, el inmigrante tiene el deber de desarrollar un apego con otro objeto más feliz, uno que pueda traer buena fortuna, como el deporte nacional. La película de hecho termina celebrando la fortuna de este nuevo apego. Para perseguir su sueño de convertirse en una jugadora de fútbol profesional, Jess viaja a los Estados Unidos, tierra en la que la búsqueda de la felicidad es una meta primordial.

El amor entre Jess y Joe ofrece otro punto que permite desarrollar un nuevo apego. La heterosexualidad se convierte en una forma de feliz dividendo que promete superar la herida. Cabe señalar que la directora de la película, Gurinder Chadha, en un principio había planeado que Jess y Jules se enamoraran. La decisión de dejar de lado la trama lésbica tuvo que ver, desde luego, con aumentar el atractivo comercial de la película.[42] Podemos ver aquí la importancia del "atractivo" como una forma de capital, y de qué manera la felicidad puede funcionar como una economía moral: un modo de hacer que *lo bueno* se instale en cosas que puedan circular como *bienes*. En *Quiero ser como Beckham*, el guion heterosexual abarca cierta proximidad con lo queer. La película no solo juega con la posibilidad de que la rebelión femenina sea el lesbianismo (se presenta a muchachas de cabello corto que usan sostenes deportivos como "posibles" lesbianas, no como lesbianas "en efecto"), sino que también recurre a un personaje masculino queer, Tony, en el que deposita un conjunto de deseos alternativos. Gayatri Gopinath sostiene que la película "en última instancia reafirma en los espectadores la idea de que las muchachas a las que les gusta el fútbol son en realidad correctas heterosexuales, usando una vez más la figura del gay masculino como el 'verdadero' personaje queer de la película".[43] De hecho, podemos afirmar que en esta película la idea de vulnerar

las reglas de la feminidad viene de la mano de un dispositivo de heterosexualización: las podemos vulnerar en la medida en que siempre regresemos a la senda recta, lo que nos brinda por así decirlo nuestro punto de llegada. Por tanto, este grupo de muchachas que jugan al fútbol necesita de un entrenador varón. Los relatos de rebeldía tienen permitido introducir desviaciones de la línea recta siempre y cuando al final nos lleven al mismo punto.

La heterosexualidad también promete superar la herida y el daño infligidos por el racismo. La aceptación que supone el amor interracial heterosexual consituye un relato habitual de reconciliación, como si el amor pudiera superar los viejos antagonismos y crear lo que yo llamaría una familiaridad híbrida: *una persona blanca con otra de color, una persona blanca con otra*.[44] Estas fantasías de proximidad se fundan en la siguiente convicción: si tan solo pudiéramos ser más cercanos, seríamos uno.[45] La proximidad se convierte así en una promesa: la felicidad de la película es la promesa de "ser uno", como si dar amor al hombre blanco como sujeto nacional, o como sujeto ideal de la nación, nos permitiera participar de esta promesa.

La escena final es una escena de críquet, la única de toda la película. Como sabemos, dentro de su trama el críquet es un objeto infeliz, asociado a la infelicidad del racismo. El padre de Jess ocupa su lugar al bate. Joe, en el fondo, está en posición de lanzador. Al acercarse a cámara, Joe sonríe. Gira, lanza la bola y deja al padre fuera. Es una escena lúdica: Joe "celebra" la jugada e imita con su cuerpo un avión, en un tradicional gesto del ámbito futbolístico. Como ya señalé, los aviones son dentro de esta película objetos felices, asociados al vuelo, a ascender y alejarse. Al imitar al avión, Joe pasa a ser el agente que convierte un mal sentimiento (el infeliz racismo) en un buen sentimiento (la felicidad multicultural). Es el hombre blanco el que permite que el padre se sobreponga a la herida que le causó el racismo y vuelva a jugar al críquet. Es el hombre

blanco el que trae al inmigrante melancólico de regreso al redil nacional. *Su cuerpo es nuestro punto de conversión*.

Comparemos ahora *Quiero ser como Beckham* con *El casamiento* (*East Is East*, dirigida por Damien O'Donnell, 1999), película que no logra convertir en felicidad la melancolía (si bien fue comercializada como una comedia llevadera). Esta incapacidad acaso se explique por la preocupación de la propia película por el padre musulmán, figura que quizá no sea tan fácil de reconciliar con la imagen del multiculturalismo feliz. De hecho, el contraste entre estas dos películas nos permite entender mejor el modo en que la melancolía se relaciona a ciertos apegos, que se vuelven deseos de muerte, y la relación entre dichos apegos y la conciencia del racismo.

En *El casamiento*, el deseo del padre es que sus hijos sean buenos musulmanes, lo que se traduce fundamentalmente en su deseo de arreglar sus matrimonios. Este deseo se presenta en términos más violentos y desesperados que los deseos del padre de Jess en *Quiero jugar como Beckham*. En este caso, representa una especie de perjuicio para sus cinco hijos, que tienen distintas relaciones con él y con Gran Bretaña: la hija marimacho, el buen musulmán, el homosexual (al que su padre declara muerto luego de que se niegue a casarse), el Casanova y el pacificador, que es el único de los hijos que quiere que todos sean felices.

La película no transmite "buen humor", en parte debido al cuidado que pone en retratar el carácter violento e imposible del deseo del padre. Incluso en escenas que –una podría sospechar– quisieron ser humorísticas (el padre intenta casar a sus hijos varones con dos "hermanas feas") resulta claro que el deseo del padre de que sus hijos sean buenos musulmanes les causa una enorme tristeza, y también se la causa a él. La película representa las traumáticas consecuencias del previsible fracaso de este proyecto identitario: sus hijos no pueden querer aquello que le permitiría al padre ser lo que él quiere ser. Al final de

la película, un padre derrotado reconoce: "Solo intento mostrarles un buen lugar donde vivir. Los ingleses nunca van a aceptarlos. En el Islam, todos somos iguales. No hay negros, no hay blancos. Solo musulmanes". El deseo de que sean musulmanes se asocia así a su conciencia del racismo. Se trata de una asociación complicada. A modo de interpretación de este acto de habla del padre, podríamos decir que convierte al racismo en algo así como un mecanismo de defensa, un modo de rehusarse a adoptar la feliz diversidad que promete la vida en Gran Bretaña. El acto mismo de sostener que Inglaterra es un lugar que no acepta la diferencia se convierte en un síntoma de la violencia que significa su retención del Islam como objeto de amor. Las investiduras en el Islam se convierten así en sublimaciónes de la agresividad o en modos de proyectar la agresividad sobre la nación anfitriona.

La violencia del padre excede el marco de la reconciliación: hacia el final de la película, en una escena traumática, le da una paliza al hijo que se identifica como un buen musulmán. Con ello, su violencia se convierte en una violencia dirigida contra sí, una forma de autoagresión. Una internalización semejante de la agresividad es al mismo tiempo un redireccionamiento de la agresividad hacia el sujeto musulmán. Ser musulmán es ser la causa de la propia violencia. Cuando golpea al joven, su esposa interviene y le dice: "No voy a quedarme aquí sin hacer nada, a ver cómo los destruyes uno a uno por tu cochina ignorancia". Llegado este punto, la violencia del padre se desborda y la ataca físicamente: "Me has llamado cerdo, perra". Resulta importante advertir que en esta escena la violencia aparece como respuesta a un acto de habla que resulta ofensivo para los musulmanes. Su violencia pasa a ser legible entonces como el resultado de que se haya sentido ofendido. En un contexto más amplio, se ha planteado que la susceptibilidad de los musulmanes a la ofensa es algo que amenaza nuestra libertad de expresión y nuestra felicidad.[46] Ofenderse es

provocar daño por haber recibido un daño. El inmigrante que queda atrapado y ligado a su propio dolor, se convierte así en el origen de la violencia sexual y social.[47]

El deseo del padre de ser un buen musulmán (deseo que quiere cumplir haciendo que sus hijos sean buenos musulmanes) se presenta así como un deseo melancólico: no logra reconocer que su apego lo liga a un objeto que ya no está, fracaso que a su vez se traduce en una violencia "destructiva" que daña a todos. El padre no solo no deja ir un objeto que ya ha perdido, sino que además su incapacidad para renunciar a él obstruye la libertad de sus hijos de ser felices. El padre aparece caracterizado como alguien a quien no le interesa la felicidad de sus hijos. Su esposa se lo dice: "No, deberías avergonzarte, George. A ti no te interesa que nuestros hijos sean felices. Solo quieres probarles a todos que eres un gran hombre. Porque te avergüenzas de mí, George, y te avergüenzas de tus hijos". El inmigrante melancólico se avergüenza de su familia porque esta no es lo que él quiere que sea. Cuando uno de sus hijos lo increpa "¿ahora eres feliz, papá?, ¿esto era lo que querías?", él contesta "yo solo quiero ayudarte, hijo, no quiero lastimarte". La frase "no quiero lastimarte" contrasta fuertemente con el discurso del padre de *Quiero ser como Beckham*, quien se expresa en los términos "no quiero que te lastimen". En el caso de *El casamiento*, el daño aparece explícitamente enmarcado como aquello que el padre le hace a sus hijos, debido a su incapacidad de desear la felicidad de ellos al costo de la suya. Aun su preocupación de que resulten lastimados se convierte en una preocupación por sí mismo, una preocupación por lo que él ha hecho ("no quiero lastimarte") y no por el daño que se le ha causado al hijo ("no quiero que te lastimen").

En esta película, la felicidad solo puede proyectarse hacia el futuro: imaginamos que en la medida en que han logrado destruir la voluntad del padre, esos hijos han de tener la libertad de hacer lo que sea que los haga felices.

Aun así, la trama ofrece cierta fantasía de reconciliación, si bien esta no se basa en la conversión del padre. La madre y esposa, una mujer blanca, defiende a su marido y se mantiene leal a él a pesar de su violencia: "Ese bastardo del que están hablando es mi marido. Y sin importar lo que piensen de él, sigue siendo su padre. Si llego a oír un insulto más contra él de boca de cualquiera de ustedes, tendrán que vérselas conmigo". Y luego ella regresa a él, lo que le permite a él regresar. El diálogo final de la película se plantea en el calmado y amable lenguaje de la intimidad; "¿Quieres una taza de té?", le pregunta ella, y él contesta: "Tomaré media". Este intercambio nos devuelve a la intimidad interracial como ámbito de reconciliación, vuelta que se funda en un significante del ser-inglés estrechamente ligado a la economía política del imperio: la circulación y el consumo del té.[48] La tranquila intimidad de la familia brinda un horizonte en el que los distintos pareceres pueden reunirse como una forma compartida. En esta situación, es la mujer blanca quien trae al inmigrante melancólico de regreso al redil nacional. Su capacidad de perdonar es representada como un interés por la felicidad de su marido (incluso ante la marcada indiferencia que muestra él ante la felicidad). Al preocuparse por su felicidad y por la felicidad de la familia, ella les permite compartir un horizonte. *Su cuerpo es nuestro punto de conversión.*

En ambas películas, el racismo aparece del modo más obvio *en* la memoria del padre como un dolor no resuelto y *como* aquello en lo que el padre percibe como un obstáculo para la participación de los inmigrantes en la felicidad nacional. El inmigrante melancólico resulta así una figura bastante fantasmagórica, que asedia a la cultura contemporánea como una suerte de innecesario y penoso recordatorio del racismo. Acaso nos resulte más sencillo entender la espectralidad de esta figura si prestamos atención al modo en que las historias del imperio se han narrado en términos de felicidad. El inmigrante que aún recuerda

otros aspectos más dolorosos de estas historias amenaza con exponer demasiado. La política adopta entonces la tarea de la conversión: si *solo* la memoria y la conciencia de los inmigrantes preservan el racismo, bastaría con que lo dejen ir para que se vaya, con que también ellos declaren que ya pasó. Alejarse de esas historias tristes implica dirigirse hacia la felicidad y hacia todos aquellos otros a los que les interesa nuestra felicidad, esos otros que nos permiten compartir su felicidad. Es por ello que incluso el tranquilo murmullo de la intimidad familiar basta para ofrecer una fantasía de reconciliación: la fantasía de que podemos olvidar el racismo y dejar atrás todas esas historias de dolor.

AFECTOS EXTRANJEROS

Mi lectura de estas películas indaga el deseo nacional de que los inmigrantes de segunda generación deseen de un modo que rechace las convenciones familiares (un deseo entendido como la libertad de ser felices a su manera). En películas como *Quiero ser como Beckham* o *El casamiento*, la calidad de buenos o malos inmigrantes se distribuye en términos generacionales: lxs hijxs, la segunda generación, son aquellxs que desean su propia felicidad. La nación debe intervenir para proteger a esta segunda generación de la primera, de aquellos inmigrantes que no han conseguido librarse de sus apegos anteriores y por ende solo pueden sufrir y transmitir su sufrimiento, el cual fácilmente se convierte en enojo y terror.[49] La nación se transforma así en la buena familia que puede dar a lxs hijxs la libertad de ser felices a su manera. No obstante, al enmarcar estas películas en términos del deseo de la nación, he pasado por alto los deseos de los sujetos de esa segunda generación de inmigrantes. En la medida en que quien escribe esto es una inmigrante de segunda generación, la hija de una familia interracial

compuesta por un padre pakistaní musulmán y una madre inglesa cristiana, puede parecer curioso que lea al personaje de la poco convencional hija inmigrante solo como un buen objeto para la nación.[50] Ella parece quedar vaciada de toda dimensión si solo se la lee en esta dimensión.

¿Qué pasa con los deseos de las hijas? En esta sección, habré de considerar la producción de dos escritoras, Meera Syal y Yasmin Hai, que en las memorias de sus experiencias de primera infancia han sabido articular los deseos de las hijas de padres que inmigraron de la India o Pakistán en los años cincuenta y sesenta, y que al hacerlo nos permiten explorar su ambivalencia, en la medida en que estos deseos no adoptan una sencilla relación de cercanía o alejamiento respecto de la familia. Sus libros nos permiten advertir aquello que Shirley Tate ha acertado en caracterizar como "el carácter híbrido de lo cotidiano".[51]

Anita and Me, primer libro de Meera Syal, es una novela semiautobiográfica acerca de una muchacha de nombre Meena, hija de la única familia punyabí residente en la ciudad minera de Tollington. La sinopsis de la portada pone en primer plano sus deseos: "Quiere palitos de pescado y papas fritas, no solo chapati y dhal; quiere una Navidad inglesa, no solo las interminables festividades punyabí, pero más que ninguna otra cosa, más que las minifaldas y la libertad de ver *Opportunity Knocks*, Meena quiere deambular por los patios traseros de la localidad obrera de Tollington junto a la pendenciera Anita Rutter y su pandilla". Cabe señalar que sus deseos no se presentan como una oposición sencilla: ella quiere *no solo* chapatis y dhal *sino también* palitos de pescado y papas fritas. Esto significa que estamos hablando de una alternativa: una elección entre solo chapatis y dhal, o chapatis y dhal *y también* palitos de pescado y papas fritas. Suponemos, por consiguiente, que lo que sus padres quieren para ella es solo chapatis y dhal. La fantasía de felicidad implícita en esta expresión de deseo reside en *más que solo eso*,

enunciado en el que "solo eso" hace referencia a la cultura de origen.

Es importante recordar que a menudo el proceso de crecer se cuenta en términos de conflicto generacional: lxs hijxs quieren aquello que sus padres no quieren para ellxs. Las historias de las familias felices se presentan como una historia de reconciliación del deseo: o bien lxs hijxs llegan a advertir la sabiduría de los padres y alinean sus propios deseos con lo que sus padres quieren para ellxs, o bien los padres llegan a advertir la sabiduría de sus hijxs y alinean aquello que desean para ellxs con lo que ellxs desean. Otra posibilidad, bastante habitual, es que se llegue a alguna suerte de compromiso entre ambas partes. Un compromiso será feliz en la medida en que sea un compromiso respecto de aquello que se desea.[52] Pero en las representaciones de la familia inmigrante, el conflico entre los deseos generacionales resulta sobredeterminado, de manera que los deseos de los padres se asocian a la cultura de origen (el lugar de donde somos) y los de sus hijxs se asocian a la cultura de destino (el lugar en donde estamos).[53] Sin embargo, una vez que entramos al texto, descubrimos que las cosas no son tan simples.

Meena es una jovencita problemática en el mejor sentido de la palabra, y sin duda alguna podríamos leer *Anita and Me* como parte de la genealogía de ficción de jovencitas problemáticas que ya he explorado en este libro. De hecho, es su propia autoidentificación como persona problemática lo que impulsa su amistad con Anita, como si fueran sus puntos de desviación lo que las hace afines: "y Anita nunca me miraba como lo hacían mis primas adoptivas; en sus fríos ojos verdes nunca había miedo, reproche ni temor, solo el reconocimiento de un espíritu afín, otra muchacha malvada y salvaje atrapada dentro de un cuerpo superficialmente obediente. De hecho, a veces la miraba a los ojos y lo único que podía ver era mi propio reflejo escudriñándome".[54] La autoidentificación de Meena como una

"muchacha malvada y salvaje" implica un parentesco con la rebelión, un parentesco de afecto extranjero, fundado en el rechazo a querer las cosas correctas. En cierta ocasión, tras haberse metido en problemas por mentir, su madre le dice: "Hay arroz y dhal para comer. Ve y lávate las manos". Ella le contesta: "No quiero esa... ¡esa cosa! ¡Quiero palitos de pescado! ¡Fritos! ¡Y papas! *¿Por qué no puedo comer lo que quiero?*". En el contexto de este relato, la expresión de deseo de palitos de pescado constituye una forma de desobediencia, incluso quizás un modo de vengarse de sus padres, queriendo algo distinto de lo que ellos quieren que quiera.

Las diferencias generacionales y culturales –articuladas como diferencias en materia de gustos– pueden resultar fuertemente movilizantes en situaciones de conflicto. Esto no quiere decir que estas diferencias necesariamente causen conflictos; antes bien, "se hacen visibles" en el momento del conflicto, al calor de ese momento, casi como algo que está allí para que lo aprovechemos.[55] Meena dice que ella quiere *esto* y no *aquello* luego de haber sido regañada por mentir, por haber sido hallada en falta. Su deseo de hacer lo que quiere, que –según ya he analizado en este libro– se formula en términos de la libertad de hacer lo que sea que nos haga felices, ciertamente parece direccionarla hacia lo inglés y alejarla de la India. Sin embargo, en la medida en que el deseo de los palitos de pescado es su respuesta a haber sido hallada en falta, podemos preguntarnos: ¿qué es lo que en realidad quiere?

Anita and Me nos enseña que la historia no comienza con el deseo individual. ¿Cómo sabemos qué queremos? La opacidad del deseo puede resultar pedagógica. A Meena, hacer lo que quiere no la convierte en una persona feliz. La felicidad ingresa explícitamente en la novela como algo que ella ha perdido, y lo hace de la mano de su padre. Él recuerda, una y otra vez, que ella "solía ser una niña tan feliz". Desde luego, podemos advertir en este recuerdo de la hija feliz perdida un cliché parental: a menudo los padres

recuerdan con nostalgia la felicidad al enfrentar los cambios de humor que sus hijxs atraviesan al convertirse en adolescentes. El padre le pregunta varias veces a Meena qué le molesta. "Papá se aclaró la garganta y respiró muy hondo. 'Meena, ¿hay algo que te preocupe?' Yo negué con la cabeza [...]. Papá siguió: 'solías ser tan... feliz. Siempre hablabas conmigo. ¿Por qué dejaste de hacerlo?'". Esto la hace sentir fuera de lugar y perpleja. Que alguien nos ponga ante nuestra infelicidad puede resultar desconcertante. Mucho después, su padre le dice: "No me gusta en qué te has convertido, Meena [...] has pasado de ser una niña dulce y feliz a convertirte en un monstruo desagradable y malhumorado". Resulta claro aquí que lo que interesa al padre no es solo la felicidad de la hija, sino también que sea buena; volverse un monstruo desagradable es perder nuestro lugar dentro de la familia, o adquirir un nuevo lugar dentro de ella como causa de infelicidad familiar, como esa persona que "obstaculiza" su alegría.

No es necesario determinar si el padre está en lo cierto o se equivoca al describir a su hija en esos términos. Lo que me interesa en este caso es la relación entre la descripción de la hija como una persona en falta y las distintas percepciones de la felicidad. En *Quiero ser como Beckham*, Jess no es feliz porque no está haciendo lo que quiere, a pesar de que también quiere hacer felices a sus padres. Logra ser feliz cuando se le permite hacer lo que quiere, para lo cual el padre debe renunciar a su propio sufrimiento, que es aquello que obstruye el camino hacia la felicidad no solo de su hija, sino también de la suya propia. En *Anita and Me* nos encontramos una vez más ante una hija que no es feliz porque no se le permite hacer lo que quiere. Pero cuando consigue hacer lo que quiere, tampoco es feliz. El padre, cuando percibe su infelicidad, en cierta medida logra captar su estado de ánimo.

Al reflexionar acerca de los sentimientos de Meena, el libro nos ofrece un itinerario de su deseo. No se trata

sencillamente de que ella desee la felicidad, sino que ella desea lo que desea porque no es feliz. De manera tal que el motivo de que desee aquello que desea no es el deseo. Descubrimos algo más acerca de esta curiosa naturaleza del deseo cuando la oímos hablar del deseo de blanquedad, que también tiene que ver con no querer el cuerpo que tiene: "Nunca había querido ser nadie que no fuera yo, salvo mayor y famosa. Pero ahora, por algún motivo, quería cambiar de cuerpo como una serpiente cambia de piel y emerger renacida, rosada e irreconocible. Comencé a evitar los espejos. Me rehusé a ponerme los atuendos indios que mi madre me dejaba preparados sobre la cama cuando los huéspedes estaban prestos para la cena, corría a esconderme dentro de la casa cuando la tía Shaila pronunciaba sus ruidosos adioses en punyabí a mis padres desde la vereda, me esforzaba por caminar varios pasos por delante o por detrás de mis padres cuando salíamos a hacer las compras, y controlaba mi reflejo en las vidrieras, amargamente decepcionada ante la evidencia de que aún seguía allí". Meena quiere ser blanca, o estar más cerca de la blanquedad, porque no puede soportar su propio reflejo. El deseo de ser blanca es vivido como el deseo de distanciarse de su familia, la cual solo puede reflejar su incapacidad de ser blanca. No solo quiere ser amiga de Anita sino que también quiere ser Anita, ser blanca como ella.

Lejos de situar la felicidad como algo que se obtiene al aumentar nuestra proximidad a la blanquedad, el libro da a entender que el propio deseo de proximidad a la blanquedad es una forma de infelicidad, que va acompañada del sentimiento de estar fuera de lugar, de no sentirse nunca en casa, de no ser capaz de compartir la felicidad de los demás. Al celebrarse el Diwali, por ejemplo, Meena espera que los demás marquen la ocasión: "me pasé toda la mañana en el patio a la espera de lo que yo creía iba a ser una expresión generalizada de celebración. Me sorprendió la indiferencia de todos y en ese momento entendí por qué

mis padres se esforzaban tanto por marcar el cumpleaños de Jesús". El deseo de celebrar la Navidad tiene en parte que ver con querer celebrar lo mismo que los demás, con el deseo de compartir los objetos felices. Pero querer celebrar lo mismo que los demás también es una reacción al hecho de que los demás no reconozcan nuestra celebración, de que los demás se muestren indiferentes a nuestra felicidad. El deseo de participar de la cultura inglesa no es solo una forma de asimilación, un querer ser como, sino más bien el deseo de participar de una comunidad de deseos compartidos. *Anita and Me* reflexiona constantemente acerca de la dificultad de pertenecer a un mundo que sitúa la felicidad en puntos ubicados en líneas que no podemos seguir.

En un incidente decisivo dentro de la novela, una pandilla de amigas de Meena ataca a un hombre indio. "Sam lo interrumpió, una sonrisa malvada se dibujaba en las comisuras de sus labios. 'No haces más que hablar, tío. Y le das todo lo que tienes a unos oscuritos que nosotros no conocemos. A nosotros no nos interesa nadie. Este es nuestro territorio. No el de unos negritos'. Sentí como si me hubieran dado un puñetazo en la boca del estómago. Se me aflojaron las piernas y un pánico caliente me ablandó toda por dentro". El shock de este incidente es el shock de darse cuenta de que el mundo en el que estamos en realidad no está a nuestra disposición, que no pertenecemos a ese mundo que nos imaginamos habrá de darnos felicidad a cambio de que seamos de una determinada manera. Desde luego, Sam no le habla así a Meena, por más que ella sea uno de "ellos". Más tarde, de hecho, le dice: "Cuando dije ellos… ¡no me refería a ti, Meena! ¡Me refería a todos los otros, no a ti!". Y ella le contesta: "Yo *soy* los otros, Sam. Sí te referías a mí". El poder de esta afirmación, "yo soy los otros", radica en el poder de la identificación, de reconocerse en el insulto dirigido a otra persona aun cuando no se nos reconozca como parte de esos otros. Al vernos como ese otro que es insultado, afirmamos nuestra lealtad con los otros *en cuanto* otros.

El punto de giro de la novela se produce cuando la abuela de Meena llega de la India. En principio, la protagonista se siente ambivalente: "Por lo general, mamá y papá eran los vecinos más educados y cuidadosos del barrio, siempre me retaban si hacía demasiado ruido al entrar a casa, siempre mantenían las ventanas cerradas durante las veladas musicales de papá. Pero esa noche, advertí con desaprobación, estaban tan ruidosos e histéricos como cualquier otra persona. Nunca había visto a los mayores tan expansivos y despreocupados, y sabía que esto tenía algo que ver con Nanima". A pesar de este comienzo, conocer a su abuela es lo que le permite a Meena reconocer que la historia de su familia no es sencillamente algo que ya no está. Descubre un contexto para esas historias que transcurren en lugares donde nunca ha estado: "Pero poco a poco, me acostumbré al mundo de Nanima, un mundo hecho de viejas y amargas disputas familiares [...]. Todos ellos me ayudaban a darle un contexto a la vieja historia de mamá en el carro y al cuento de papá en el que no estallaba la bomba. Esos encuentros cercanos de mis padres con la muerte no eran incidentes aislados, sino sencillamente dos incidentes más en un país que parecía arder de energía, drama, pasión e historia en movimiento, y por primera vez quise con desesperación visitar la India y reclamar mi parte de toda esa magia".

Este reconocimiento de la significación de la familia y del país que han dejado atrás implica también un reconocimiento de que algo se ha perdido. Pero este reconocimiento de la pérdida no se produce de la mano de la actitud patética con que se advierte lo que ya se ha ido y no se puede recuperar, sino con el entusiasmo de reconocer que hay algo que se puede recuperar, que todavía es posible, por más que no esté a nuestro alcance de inmediato. La hija comienza a recuperar una idea de lo que puede haber perdido. Esto no significa que la inmigración no implique la pérdida de algunas cosas sino antes bien que

perder algo también puede traer aparejada la posibilidad de encontrar cosas (no solo para el sujeto que migra sino también para aquellos que heredan su desplazamiento), sin que aquello que encontramos tenga que ser necesariamente lo mismo que hemos perdido.[56]

La novela termina con una carta de Meena a Anita, en la que le cuenta que ha logrado ingresar a una *grammar school*, una escuela secundaria de élite con ingreso selectivo, final que recuerda el último capítulo de *Babyji*: "ingresar a la escuela" significa aquí la promesa de nuevas formas de movilidad y libertad. En cierto sentido, lo que Meena deja atrás es no solo la idea de que podría ser Anita (de que podría ser blanca como ella), sino también el mundo de vida de la clase obrera blanca, contado fundamentalmente en términos de violencia y racismo. Para Meena, el ascenso está codificado en términos de las aspiraciones burguesas a una vida mejor, como si la movilidad de clase ofreciera el modo de superar el racismo. Mientras que *Quiero ser como Beckham* se estructura en torno a la fantasía de que el talento individual puede evitar que el racismo nos afecte, en *Anita and Me* la fantasía es que los inmigrantes pueden trascender el racismo al dejar atrás la cultura de la clase obrera.[57]

Podemos comparar *Anita and Me* con las memorias de Yasmin Hai, *The Making of Mr. Hai's Daughter. Becoming British*, de 2008. Lo interesante de este libro es que está escrito desde el punto de vista de una hija cuyo padre quiere que ella se asimile, que se vuelva británica (si bien se trata de un deseo no exento de ambivalencia). La novela se suma así a otros relatos acerca de la experiencia de la inmigración que, como la *nouvelle* de Hanif Kureishi "Mi hijo el fanático", de 1994, desafían la "direccionalidad" estándar del discurso de integración, fundado en la percepción de que los inmigrantes de primera generación se muestran poco dispuestos a integrarse (lo que lleva a caracterizar la integración como un proceso que debe ser

forzado, o reelaborado, como una forma de resistencia de la segunda generación de inmigrantes).[58] Las memorias y la literatura de los inmigrantes le aportan textura y complejidad a la experiencia de la inmigración, a los distintos modos en que la esperanza, el miedo, la ansiedad, la nostalgia y el deseo moldean las decisiones de dejar el propio país, como así también las experiencias de llegar y familiarizarse con un nuevo país.

Yasmin Hai comienza su libro con una reflexión acerca del relato que su padre ofrece de su experiencia como inmigrante, y cuán impulsada estuvo esta experiencia por el deseo de felicidad. Su padre es un hombre bastante poco convencional, un disidente político, un comunista. Se trata de un detalle nada menor: uno de los mitos del discurso de integración es que la primera generación de inmigrantes está siempre compuesta por personas convencionales, que convergen en torno a una cultura, lo que convierte a esa cultura en un fetiche y por ende explica su miedo a perderla. Yasmin piensa: "Hubiese creído que abandonar tan ilustre y peligrosa carrera política en nuestro país por una vida mundana en la fría y húmeda Inglaterra habría resultado perturbador. Y aunque, por el bien de una buena historia, a mi padre le gustaba hacer de cuentas que era así, no había nada de cierto en ello. Estaba muy feliz de haber venido aquí. Muy feliz, la verdad". La inmigración puede implicar su propia promesa de felicidad: uno puede ser feliz al migrar, al cambiar el lugar en el que se está por aquel al que se va.

La experiencia de infancia de Yasmin se diferencia de las de Jess y Meena: su padre quiere que sea una buena niña inglesa, no una buena niña pakistaní. Ser una buena niña inglesa significa que debe avergonzarse por la proximidad con su cultura de origen. En una escena come con las manos, como hace su madre. Su tía (inglesa blanca) le pregunta: "¿Eres una paki?". Esto la perturba. "Sacudo la cabeza. Siento que me arden las mejillas y mi cabeza comienza

a girar. De reojo, veo que mi padre sacude la cabeza con desesperación. Esa palabra no lo ofende para nada. Me doy cuenta de que incluso está de acuerdo con mi tía". El padre y la tía usan la vergüenza como un dispositivo para favorecer su asimilación, empleando el insulto como signo de su incapacidad para comportarse de la manera correcta. Deben convertirla en una niña inglesa, de buenos modales. Para ello, su madre le corta el cabello: "Cuando mi madre me sostuvo el espejo, vi un carré perfecto, igual al de Milly-Molly-Mandy, la heroína inglesa del libro que estaba leyendo. Me veía como toda una niña inlesa". Volverse inglesa es conseguir que el espejo nos devuelva en su reflejo la imagen correcta.

Poco después, se le indica que deje de hablar urdú. "Mi madre sigue hablándonos en urdú, pero nosotros debemos hablarle solo en inglés". No hablar urdú es experimentado como una pérdida, sobre todo porque la madre no habla inglés. Yasmin se da cuenta de que "tras dejar el urdú, de alguna manera la perdí para siempre". No se trata aquí de que la integración sea un modo de reconocer la pérdida, sino antes bien de que el propio deseo de integración es el causante de la pérdida. Al perder el urdú, Yasmin pierde a su madre y su punto de contacto con una historia que no ha quedado sencillamente atrás.

El padre cree que la felicidad consiste en volverse inglés (de la manera correcta), y volverse inglés es volverse un sujeto civilizado. Este deseo no carece de ambivalencia, en la medida en que fija los límites del tipo de inglesa en que quiere que su hija se convierta, lo que significa que algunas formas de la cultura inglesa estén prohibidas para ella. Así, por ejemplo, no la deja ver el famoso programa de televisión *Tops of the Pops*. "'Pero papá', intenté decirle, 'todas mis amigas lo ven'. ¿Pero de qué servía contradecirlo? Nunca lo iba a convencer. Aun así, la actitud de mi padre me resultaba desconcertante. ¿No nos había hablado siempre de lo bueno que era ser *modernos*?". Más

adelante, no la deja ver la película *Grease*, a la que describe como "vulgar basura occidental". Yasmin entiende que su padre diferencia lo occidental (malo) de lo moderno (bueno), pero lo que parece crucial es la separación entre lo vulgar y lo refinado. Volverse inglés está ligado al imperativo ético de volverse inglés de una manera sofisticada.

Este "volverse" no es plácido ni sencillo. Se trata de una historia llena de ambivalencia. Volverse inglesa se describe como ser feliz e infeliz al mismo tiempo: "no sabía si alegrarme o entristecerme por lo inglesa que era". El propio fracaso para obtener felicidad a cambio de volverse británica es narrado como la imposibilidad de ser aquello en que se nos pide que nos convirtamos. Yasmin asiste a una escuela laica, secular. La secularidad resulta en este contexto un ideal de la cultura, en la medida en que se la imagina como una posición neutra. Cuando concurre a una reunión de profesores y alumnos, a Yasmin le impacta que canten el Padre Nuestro y se tropieza con las palabras: "Mi padre había intentado educarme en el cristianismo para que no me sintiera alienada, pero cuanto más me familiarizaba con la Inglaterra cristiana, más me daba cuenta de que había algunas cosas de Inglaterra y del modo en que los ingleses vivían de las que nunca habría de formar parte. Era como si yo viviese en un mundo paralelo". La proximidad a la blanquedad crea aquí un punto de alineación.

En el contexto británico, el uso del término "mundos paralelos" evoca el fantasma de la segregación, que enmarca a las comunidades que no se mezclan ni interactúan con las demás como comunidades minoritarias sin necesidad siquiera de hacer explícita esta caracterización: "no podremos afirmar que seamos una sociedad verdaderamente multicultural mientras algunas comunidades vivan vidas paralelas que no se tocan en ningún punto con las nuestras".[59] Las líneas paralelas no son creadas por inmigrantes que se niegan a integrarse sino por los modos en los que espacios que imaginamos abiertos y neutrales toman como

norma determinados cuerpos. Vivir en un mundo paralelo significa ser incapaz de seguir las líneas de ese mundo, que ni siquiera son visibles como líneas. Estas líneas invisibles pueden ser descriptas como formas de vida. La incapacidad de habitar dichas formas convierte a algunos sujetos en afectivamente extranjeros.

Yasmin quiere lo mismo que su padre: quiere ser como las demás niñas, ingresar a la comunidad escolar, ser inglesa como ellas. Pero no puede tener lo que ellas tienen, no puede ser lo que quiere. En un determinado momento, ella y otra niña británico-asiática, Lulu, tienen una pelea acerca de cuál de las dos come más comida inglesa. Lulu llama a Yasmin "amante del curry" y Yasmin derrama sobre ella jugo de naranja. Yasmin es la que se mete en problemas y la que se hace problemas, situación que experimenta como malestar, como pérdida de su capacidad de ser feliz: "La vida en la escuela pronto regresó a la normalidad. *Yo tendría que haber sido feliz pero no lo era*. Algo había cambiado. No era el haber sido expuesta como menos inglesa que Lulu. Por algún motivo, eso ya no me importaba. Era que de allí en más, sin importar qué hiciera o adónde fuera, sabía que estaba fuera de lugar. No es que antes no me hubiera dado cuenta. Pero antes creía que con un poco de conocimiento y otro poco de astucia podía pertenecer a cualquier lugar. Ahora, ya no lo creía" (énfasis añadido).

Vernos alienadxs de la felicidad supone no solo reconocernos como quien está fuera de lugar, sino también reconocer que de ningún modo lograremos adaptarnos a ese lugar, que no podremos pertenecer a "cualquier lugar". Dicho reconocimiento implica también la alienación de la potencialidad abstracta del individuo, fundada en la idea de que se puede hacer o ser lo que se quiera. Al perder esta autoconfianza, la felicidad parece alejarse del lugar "donde" se está, como si dentro de esa pérdida de la posibilidad de ser "lo que sea" estuviera comprendida también la pérdida de la posibilidad de un "cualquier lugar". Esto nos recuerda

que la libertad de ser felices, incluso como fantasía, evoca siempre "algún lugar" como aquel al que solo algunos pueden llegar. Ser quien Yasmin es, estar donde está, significa quedar fuera de ese "lo que sea" de la felicidad.

De esta forma, el libro nos cuenta cómo la buena hija inmigrante (que es buena para la nación porque quiere ser inglesa) poco a poco va volviéndose infeliz con lo inglés, cómo llega a experimentar su promesa de felicidad como una promesa vacía. Al advertir el vacío de esta promesa, Yasmin se llena de ira. La hija no convencional de la familia inmigrante puede así perder su proximidad a la esperanza nacional: "A pesar de nuestros buenos trabajos en la televisión, nuestras animadas vidas sociales, había algo de vivir en Inglaterra que nos resultaba problemático, y los dos sabíamos que la raza tenía mucho que ver con nuestra angustia. [...] Siempre estábamos eludiendo varias cuestiones de identidad y raza, incapaces de sentirnos cómodos con el entorno racialmente tolerante en el que de forma constante se nos recordaba que vivíamos. Nuestro enojo era también la dinámica que alimentaba nuestras pasiones creativas, pero a veces resultaba agotador". La tolerancia ofrece su propia promesa de felicidad, como si el mundo se abriera ante nosotros, como si pudiéramos hacer lo que quisiéramos en ese mundo en el que estamos. Nuestra experiencia de vivir en el mundo deja al descubierto que esa apertura es una fantasía. El enojo llena la brecha entre la promesa y lo que pasa. A veces, ese enojo puede ser creativo; otras veces, no.

Y, claro está, pasan cosas. Seguimos a Yasmin y vemos cómo responde a las cosas que pasan: el 11 de septiembre de 2001, la guerra contra el terrorismo, la invasión de Afganistán comandada por los Estados Unidos. Reaccionar no supone necesariamente reaccionar a la misma cosa. "'No lo puedo creer', le dije a Jay, sorprendida por el fuerte apoyo a la invasión. Era la primera vez en mi memoria que me sentía tan aterradoramente fuera de sintonía con

el humor público. No era el lugar donde quería estar". La niña que quería ser británica se ha convertido en la adulta que sabe que la promesa es una promesa vacía: "desde el 11-S siempre había sentido angustia por la parte musulmana de mi identidad. Pero ahora me doy cuenta de que mi parte británica me resulta igualmente problemática. Siempre me había sentido orgullosa de ser británica, pero el modo en que los políticos y los medios nos atragantaban con sus definiciones erróneas –que evocaban de manera superficial los principios de la Ilustración– me hizo sentir menos británica que nunca en toda mi vida". Yasmin describe de manera muy precisa lo que significa sentirnos alienadas por el modo en que el mundo nos afecta. En este caso, ser una extranjera al afecto consiste en experimentar afectos extranjeros: sentirse fuera de sintonía con el humor público, no sentir lo mismo que los demás en respuesta a un mismo acontecimiento.

El libro es también una forma de hacer el duelo por su padre, ese buen inmigrante que quiere lo que la nación quiere que quiera: integrarse, vivir y morir por su sueño. Ella regresa a su tumba. Escribe acerca del deseo de su padre. Escribe acerca del fracaso del sueño de su padre: "Mi padre nunca entendió por qué, en la Inglaterra en la que yo había crecido –plagada de banderas del reino, los cenagosos discursos de [Margaret] Thatcher, el maltrato sistemático a los pakistaníes y los posteriores pedidos de pruebas de lealtad–, para mí era tan importante aceptar mi 'otro' yo. Y no fue que mantenerme cerca de mi herencia cultural me permitiera luego volver a conectarme con mi madre tras su muerte. Ya había perdido a un padre, no podía soportar perder otro". Este pasaje nos muestra la relevancia ética de aferrarse a la memoria como un modo de mantener cierta conexión con las cosas y las personas que sobreviven en el presente. La memoria nos ayuda a darnos cuenta de que la figura del inmigrante melancólico, tal como se la utiliza en la política racial del presente, pasa

por alto algunas cosas. Es el deseo mismo de asimilarse, de dejar atrás el pasado, el que regresa para atormentar a la nación. Es el inmigrante que desea integrarse el que debe soportar advertir el vacío de la promesa de la felicidad.[60]

Aun así, la integración continúa siendo un ideal nacional, un modo de imaginar la felicidad de la nación. El deber de felicidad obliga cada vez más a los inmigrantes, en cuanto ciudadanos potenciales, a no hablar de la infelicidad de las historias coloniales ni de aquellos apegos suyos que no encuentran lugar dentro de la pintoresca diversidad de la nación multicultural. En su caso, este deber de felicidad se traduce como la obligación de contar la historia de su llegada al país como algo bueno, y a no hablar de ni desde ningún tipo de infelicidad. Es casi como si para dejar atrás el dolor del racismo tuviéramos la obligación de *dejar atrás el racismo como un modo de entender la causa de ese dolor*. Como si pesara en nuestras espaldas la obligación de que no nos lastime toda esa violencia dirigida en nuestra contra, la obligación de ni siquiera notar que está allí, de dejarla pasar, como si de esa forma nos eludiese. Hablar desde la conciencia de estas historias, y con conciencia del racismo, equivale a convertirse en una extranjera al afecto. Las extranjeras al afecto podemos hacer muchas cosas con los afectos extranjeros, y debemos hacerlas.

Al mismo tiempo, la crítica que planteo al deber de felicidad trae consigo algo bastante esperanzador. Como he dicho, las comunidades afectivas se conforman a partir de la evaluación común de determinadas cosas como buenas. La experiencia de la inmigración hace explícito que siempre pertenecemos a más de una comunidad. Pero entonces, si la posibilidad de que pertenezcamos a más de una comunidad es un rasgo estructural, toda comunidad implica siempre la experiencia de más de una. Sin embargo, quienes somos conscientes de tener apegos a más de una, más de una vez nos sentimos en falta, como si quisiéramos cosas que son mutuamente excluyentes. El críquet es la

clásica prueba que articula "más de una" forma de lealtad en términos de oposición, y funciona también como una prueba de ciudadanía, e incluso de felicidad: ¿a quién alentarías si el equipo inglés jugara contra el equipo de la nación de la que provienes? Esta prueba nos da una alternativa y supone que nuestra elección de felicidad habrá de revelar nuestra verdadera identidad, convirtiéndose en el equivalente de la salida del clóset para nuestra identidad nacional. Si nos hace felices que gane Inglaterra, seremos ingleses. Si nos hace felices que gane el otro equipo, seremos otros, no ingleses.

En respuesta a este tipo de pruebas de identidad, podríamos señalar que el hecho de que nos traiga felicidad una cosa incorrecta (digamos, por ejemplo, que el equipo de críquet de Pakistán le gane a Inglaterra) no implica que no apoyemos a Inglaterra *en otros sentidos*, no implica que no amemos a Inglaterra *en otros sentidos*. Pensar la cultura desde la perspectiva de la inmigración podría incluso ayudarnos a concebir de otra forma las nociones de felicidad e identidad. Reconocer la inmigración como parte constitutiva de la incesante historia de la cultura, antes que como algo que le ocurre a la cultura, convierte a la propia cultura en algo que se despliega en el tiempo. Y si la cultura es algo que se despliega, el acto de compartir algo ya no dependería de que ello nos direccione en un mismo sentido. Esto nos permitiría construir un sentido de comunidad más laxo, en el que no se nos exija que depositemos nuestras esperanzas de felicidad en las mismas cosas.

Desde luego, sería posible describir este modelo más laxo de pertenencia nacional en términos de un multiculturalismo liberal, que permitiría la existencia de diferencias idiosincráticas dentro de la nación. Después de todo, la lucha política por dirimir quiénes pertenecen a la nación se desata debido a que algunos objetos felices resultan demasiado comprometedores, como si nos empujaran a dejar de lado la idea misma de quién o qué es el sujeto

nacional. Algunos objetos felices -podríamos pensar en el turbante o la burka- se convierten en causa de infelicidad para la nación no solo porque no pueden existir junto a los demás objetos felices de la nación, sino porque además están saturados de historias de infelicidad, de historias del imperio que han sido tachadas bajo el signo de la felicidad. Cuando un objeto encarna la persistencia de historias que no pueden ser borradas por la felicidad, ese objeto se convierte en un objeto infeliz. Reconocer la infelicidad supondría explorar de qué manera la diversificación de la felicidad no suprime (y no puede suprimir) los antagonismos existentes dentro de la memoria política, que constituye al mismo tiempo el presente del tiempo de la nación. Con ello, estaríamos reconociendo la imposibilidad de sobreponernos a ciertas historias; esas historias persisten, y nosotros debemos persistir en la afirmación de la infelicidad que nos produce su persistencia.

---

1. Commission for Racial Equality, *Good Race Relations Guide*, 2005. En 2007, esta comisión se fusionó con otras comisiones para la igualdad, y conforman hoy la Equality and Human Rights Commission; ver equalityhumanrights.com.

2. Paul Gilroy describe el modo en que "se declaró oficialmente muerto al multiculturalismo en julio de 2005" en su conferencia "Multi-Culture in Times of War", London School of Economics, 10 de mayo de 2006.

3. El argumento de que la diversidad causa infelicidad parecería acabar con cualquier esperanza social que aún pudiera albergar la idea misma de diversidad, o cuanto menos el multiculturalismo, entendido como una comunidad imaginaria de diversas culturas. No obstante, poco después este mismo relato da cabida a cierta aceptación de la diversidad y a cierta posible infelicidad al evocar una imagen escalofriante de igualdad feliz, la del Ku Klux Klan. El KKK es la prueba de que comunidades aparentemente

felices –comunidades que disponen de todo aquello que se considera necesario para alcanzar una buena vida en comunidad– también pueden dar lugar al racismo. En otras palabras, encarnan la posibilidad de que algunas comunidades sean felizmente racistas o de que incluso las haga felices ser racistas. Si bien la consecuencia lógica del argumento que el programa venía desplegando es que las comunidades racistas son más felices que las demás, no puede darse el lujo de extender su aprobación moral al racismo. Por lo tanto, llega a la conclusión de que nuestro deber moral, y la obligación del gobierno, es hacer que aquello que hoy provoca infelicidad cause felicidad en el futuro, en un contexto en el que la construcción de la felicidad –se sostiene– dependerá de conceptos tales como integrar y tender puentes.

4. Más allá de su función simbólica en el contexto de la película *Quiero ser como Beckham*, no me extenderé aquí acerca de la relación que existe entre el fútbol y el multiculturalismo. Para un interesante análisis de este deporte y su relación con el racismo y la identidad nacional, ver Les Back, Tim Crabbe y John Solomos, *The Changing Face of Football. Racism, Identity and Multiculture in the English Game*, Oxford, Berg, 2001. Reconozco la significación del fútbol como deporte local e internacional, pero en esta oportunidad me interesa prestar atención al modo en que brinda un ideal para la nación.

5. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Alianza, 1997, p. 175, §228.

6. H.S. Jones, "The Early Utilitarians, Race and Empire: The States of the Argument", en Bart Schultz y Georgios Varouxakis (eds.), *Utilitarianism and Empire*, Lanham, Lexington Books, 2005, p. 82. Cabría esperar que exista una vasta literatura poscolonial acerca de la intersección entre el utilitarismo y el imperio (y por consiguiente acerca de la función que desempeñó el principio de la mayor felicidad posible en la justificación de la misión imperial), pero no es el caso. Dentro del ámbito de la historia existen obras fundamentales acerca de esta intersección, que han ejercido una fuerte influencia sobre algunos pensadores poscoloniales, como el clásico de Eric Stokes, *The English Utilitarians and India*, Delhi, Oxford University Press, 1959, a partir del cual Homi Bhabha escribe *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002. No obstante, como bien señalan Bart Schultz y Georgios Varouxakis en la introducción a su importante

compilación, a la hora de plantear sus críticas a los discursos coloniales, los pensadores poscoloniales y postestructuralistas no han prestado atención al utilitarismo. Schultz y Varouxakis plantean que esta relativa ausencia acaso se explique por la tendencia a tomar al liberalismo, antes que al utilitarismo, como objeto principal de crítica. En concordancia con esto, cabe señalar que Bhabha, en la obra citada, ofrece una lectura crítica de John Stuart Mill, pero solo en términos de liberalismo.

7. H.S. Jones, "The Early Utilitarians, Race and Empire: The States of the Argument", op. cit., p. 182. Se suele presentar a James Mill y Jeremy Bentham como defensores más moderados del imperio, en comparación con John Stuart Mill, descripto como el primero de los utilitaristas "en desarrollar una defensa más o menos irrestricta del imperio"; ibíd., p. 183. Sin embargo, como sostiene Jennifer Pitts en su valioso estudio sobre el liberalismo imperial, los registros históricos parecerían indicar que Bentham no apoyaba los argumentos de James Mill acerca del imperio, en particular tal como este los presentara en su *History of British India*, que analizo más adelante. Acerca de esta obra, Bentham dice: "en este libro sobre la India británica aparecen tantos ingleses malos que me resultó por demás desagradable. Por su parte, la descripción que hace de las supersticiones de los hindúes me produjo cierta melancolía"; citado en Jennifer Pitts, *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 105. Dado que Mill pone el foco de atención en todo aquello que le resulta desagradable de la cultura hindú, es claro el sentido de la crítica que le dirige Bentham.

8. Para una historia completa de esta compañía, ver la introducción de Mia Carter, "Company to Canal: 1756-1860", en Barbara Harlow y Mia Carter, *Archives of Empire. From the East India Company to the Suez Canal*, Durham, Duke University Press, 2003, como así también la totalidad del volumen, que reproduce un fascinante material de archivo. Es preciso señalar aquí que a James Mill se le ofreció este cargo en la East India Company, que mantuvo durante diecisiete años, en parte como resultado de la publicación de *History of British India*. John Stuart Mill comenzó a trabajar para la compañía como amanuense no remunerado de su padre. Más tarde, se desempeñó como examinador en su oficina de correspondencia, y en 1857 llegaría a defender las políticas de la

compañía ante el Parlamento británico. Es interesante señalar, para el registro histórico, que en su autobiografía Mill describe la *History of British India* de su padre como "un libro que contribuyó enormemente a mi educación"; John Stuart Mill, *Autobiografía*, Madrid, Alianza, 2008. En este capítulo me concentraré en el papel que desempeñó James Mill como pensador utilitarista y defensor del imperio. Para un análisis del papel que desempeñó su hijo John Stuart Mill en la East India Company, ver Lynn Zastoupil, *John Stuart Mill and India*, Stanford, Stanford University Press, 1994. Ver también Elizabeth Anderson, "John Stuart Mill: Democracy as Sentimental Education", en Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Philosophers on Education. New Historical Perspectives*, Nueva York, Routledge, 2006, pp. 333-352, para un estudio de la filosofía de la educación moral de John Stuart Mill que también describe las diferencias entre James Mill y su hijo respecto de la política educativa en India; y Eileen Sullivan, "Liberalism and Imperialism: J.S. Mill's Defense of the British Empire", *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, nº 4, pp. 599-617, para un análisis de la relación entre las concepciones que John Stuart Mill tenía acerca de la India y el liberalismo.

9. John Bruce, "Bruce's Report on the East India Negotiation", *Monthly Review*, 1813, p. 29.

10. Ibíd., p. 30, énfasis añadido. Quiero reconocer aquí mi deuda con Man To Leung y su importante artículo acerca del utilitarismo de James Mill y el imperio, que contribuyó mucho a orientar mis ideas. De hecho, su artículo hace referencia al informe de Bruce, aunque lo atribuye incorrectamente al propio Mill. Man To Leung, "James Mill's Utilitarianism and British Imperialism in India", disponible en tamilnation.co.

11. También podríamos preguntarnos por el sentido que tiene la producción de distintos mitos de felicidad, como el mito del esclavo feliz, un mito que encuentra la felicidad en la violencia del sometimiento colonial. El mito del esclavo feliz tiene una potente función ideológica, en virtud de la cual se sugiere que la esclavitud libera al otro para que sea feliz. Leamos atentamente la refutación de este mito que nos ofrecía Fredrick Douglass en 1845: "Dado que vengo del norte, muchas veces me ha sorprendido enormemente encontrar personas capaces de afirmar que el canto de los esclavos era la evidencia de su alegría y su felicidad. No

es posible concebir un error más desafortunado. Cuanto más canta el esclavo, mayor es su infelicidad. El canto es un lamento de su corazón, que le permite aliviarse solo en el sentido en que las lágrimas alivian a un corazón doliente. En mi experiencia, al menos, muchas veces he cantado para ahogar mis penas, pero rara vez para expresar felicidad"; Frederick Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*, Nueva York, Barnes and Noble, 2003, p. 26. En una obra posterior, estas reflexiones sobre el canto de los esclavos se extienden de la siguiente manera: "Los esclavos no cantan para expresar su contento, sino para *contentarse*"; Frederick Douglass, *My Bondage and My Freedom*, Nueva York, Barnes and Noble, 2005, p. 86. La necesidad misma de contentarse es señal de infelicidad. En *The Sould of Black Folk*, de W.E.B. Du Bois, podemos encontrar otra descripción de los cantos de los esclavos como lamentos: "Son la música de un pueblo infeliz, de los hijos de la decepción: hablan de muerte, de sufrimiento y de la silenciosa nostalgia por un mundo más verdadero, de rodeos entre la niebla y senderos ocultos"; W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, Nueva York, Barnes and Noble, 2003, p. 179. Para una interesante crítica de este mito de la felicidad, que lee los cantos de los esclavos no solo como "lamentos" sino como expresiones que implican cierta opacidad del sentimiento, ver también Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection. Terror, Slavery and Self-Making in Nineteenth Century America*, Nueva York, Oxford University Press, 1997, p. 48. La defensa de la esclavitud insiste no solo en oír felicidad en la tristeza, sino también en describir la infelicidad de los otros a-ser-esclavizados. Un cirujano de Pensilvania, William Chancellor, escribía en 1751: "Una enorme cantidad de personas considera que viajar a África para comprar esclavos es una ocupación vil, pero en mi opinión, y creo que sé de lo que hablo, no lo es en absoluto, ya que redime a ese pueblo infeliz de una miseria inconcebible"; citado en John Blassingame, "Some Precursors of the Amistad Revolt", en *The Connecticut Scholar: Occasional Papers of the Connecticut Humanities Council*, nº 10, p. 28. La primera edición de la *Encyclopedia Britannica* de 1798 decribía a "los negros" [*the Negros*] como una "raza infeliz"; ver Joe Feagin, *Racist America. Roots, Current Realities and Future Reparations—Remaking America with Anti-Racist Strategies*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 81. El archivo colonial está saturado de estas descripciones de "los otros" como pueblos

infelices, necesitados de redención. También los pueblos aborígenes de Queensland, Australia, fueron descriptos como "esa raza infeliz"; ver Gordon Reid, *That Unhappy Race. Queensland and the Aboriginal Problem, 1838-1901*, Melbourne, Australian Scholarly Publishing, 2006.

12. Adviértase que "miseria" deriva de la palabra latina *miseria*, que hace referencia a la desgracia. No insinúo aquí que los archivos coloniales estén llenos de miserias (como ya he señaado en la nota anterior, no debemos leer estos archivos como prueba de que "los nativos" estaban tristes). Tan solo sostengo que es posible leer en los archivos coloniales cierto interés por la desgracia de los nativos, por el modo en que son desafortunados y causan infortunios. El gobierno colonial se justifica así en términos de buena fortuna (para los gobernados). Yo describiría *History of British India* como un libro extraordinariamente interesado en la miseria cultural de los "hindúes". No puedo ofrecer aquí una lectura minuciosa de esta vasta serie, reeditada en diez volúmenes por Routledge en 1997. Para una lectura magistral de esta obra, que presta atención a la complejidad de los distintos volúmenes como así también al contexto político en el que fueron escritos, ver Javed Majeed, *Ungoverned Imaginings. James Mill's "The History of British India" and Orientalism*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

13. James Mill, *History of British India*, Londres, Routledge, 1997, p. 105.

14. Ibíd., p. xxiii.

15. Esto es cierto en particular en el caso del modelo de Bentham, si bien nos ofrece una definición de placer bastante queer (ver la nota 6 al capítulo primero de este libro). Martha Nussbaum sostiene que para Bentham, a diferencia de lo que ocurre con John Stuart Mill, "ninguna cosa es buena salvo el placer; el placer y el bien son la misma cosa"; Martha Nussbaum, "Mill on Happiness: The Enduring Value of a Complex Critique", en Bart Schultz y Georgios Varouxakis (eds.), *Utilitarianism and Empire*, op. cit., p. 111.

16. Gayatri Chakravorty Spivak, "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", *Orbis Tertius*, nº 6, 1998, p. 30.

17. Eric Stokes, *The English Utilitarians and India*, Delhi, Oxford University Press, 1959, p. 308.

18. James Mill, *Essays reprinted from the Supplement to the Encyclopaedia Britannica*, Londres, J. Innes, 1828, p. 12.

19. Achille Mbembe, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 27.
20. Thomas Babington Macaulay, "Minute on Indian Education", en Barbara Harlow y Mia Carter (eds.), *Archives of Empire. From the East India Company to the Suez Canal*, op. cit., p. 237.
21. Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, op. cit., pp. 112, 115.
22. Adviértase la aparente contradicción entre esta feliz presentación de la historia imperial como un "mezclarse y relacionarse" y el comentario de Trevor Phillips acerca de la infeliz diversidad con el que se abría el presente capítulo. Debemos entender, por ende, que la blanca comunidad británica es felizmente diversa (una comunidad deseosa y capaz de mezclarse con otras), mientras que en otras comunidades (tal vez aquellas con la que esa comunidad blanca se mezcló y se relacionó) las personas solo son felices cuando están rodeadas de gente similar a ellas. Entonces, si bien la fantasía de felicidad que ofrece el programa de la BBC en el que Trevor Phillips hiciera estos comentarios es la imagen nostálgica de esa aldea de Francia en que las personas han permanecido durante generaciones, parece que en realidad la semejanza se asocia a las culturas minoritarias. Para ser felices, estas culturas deben abandonar su apego por la semejanza y volverse diversas, "como nosotros".
23. Ministerio del Interior del Reino Unido, *Life in the United Kingdom. A Journey to Citizenship*, Norwich, Stationery Office, 2005.
24. Entre 2003 y 2006 llevé adelante un proyecto de investigación sobre diversidad que me permitió entrevistar a funcionarios de diversidad de universidades de Australia y Gran Bretaña. Una de mis conclusiones fue que la diversidad era vista como una noción feliz y atractiva, que contribuía a invisibilizar desigualdades. Como describiera con gran astucia uno de estos profesionales, "la diversidad es como una gran y brillante manzana roja, y todo se ve maravilloso... pero al cortar la manzana encontramos que el centro está podrido y todos sabemos que con el tiempo toda la manzana estará igual y es algo de lo que nadie se está ocupando. Todo parece maravilloso, pero nadie se ocupa de las desigualdades". Estas entrevistas me recordaron, una y otra vez, el modo en que el feminismo de la segunda ola plantea su crítica de la figura de la feliz ama de casa, que hemos visto en el capítulo segundo de este libro, a la que Betty Friedan caracteriza como esa infección a punto de explotar bajo una sonrisa.

La diversidad ofrece una superficie feliz que crea una ilusión de igualdad y así contribuye a ocultar y reproducir desigualdades. Ver los artículos que produje en el marco de esa investigación: Sara Ahmed, "The Language of Diversity", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, nº 2, 2007, pp. 235-256, y "'You End Up Doing the Document Rather than Doing the Doing': Diversity, Race Equality and the Politics of Documentation", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, nº 4, 2007, pp. 390-609.

25. El libro hace alusión a la esclavitud atlántica como "el aspecto aciago de esta expansión y prosperidad comercial", y rápidamente pasa a analizar la participación británica en los movimientos abolicionistas, permitiendo que el sujeto nacional reaparezca como un liberador de esclavos, antes que como un perpetrador del comercio de esclavos. Ni siquiera la esclavitud tiene permitido perturbar la felicidad de la historia del imperio. Como bien señala Frantz Fanon, la esclavitud, que ya no se menciona, se convierte en "un mal recuerdo"; Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., p. 94. Cabe señalar aquí la coincidencia de que el nombre de abolicionismo haya sido adoptado en la actualidad por una organización biomédica que promueve la felicidad por medio de la ciencia: "los abolicionistas promovemos una perspectiva científico-racional que busca minimizar el sufrimiento involuntario y maximizar la felicidad voluntaria, entendiendo que la abolición del sufrimiento involuntario y el desarrollo de una capacidad de infinita felicidad voluntaria constituye el imperativo ético fundamental de la humanidad". El texto está disponible en archive.li/BjwPc.

26. Paul Gilroy, *Después del imperio*, Barcelona, Tusquets, 2008.

27. El orgullo también se emplea como una defensa contra el extremismo: "Necesitamos asegurar que todos los ciudadanos sientan el orgullo de ser británicos como un sentimiento de pertenencia a este país y a la comunidad, y asegurar que nuestros símbolos nacionales, como la bandera del Reino Unido y las banderas de las respectivas naciones, no se conviertan en herramientas de los extremistas, sino en una demostración vívida de nuestra unidad, como hemos podido ver durante las celebraciones del Jubileo de oro"; Ministerio del Interior del Reino Unido, "Strength in Diversity: Towards a Community Cohesion and Race Equality Strategy", 2005. El mensaje aquí es que debemos sentir orgullo para no dejar los signos del orgullo en manos del fascismo. Por ello, la bandera ha regresado como un

objeto feliz, un modo de afirmar que se es británico y de rehusarse a que ese amor que se siente por la nación sufra la interferencia de cualquier tipo de preocupaciones respecto de la corrección política o cualquier otro tipo de ideología política que limite nuestro derecho no solo a la libre expresión sino también a expresar felicidad por la existencia de la nación.

28. Sigmund Freud, "Duelo y melancolía", en *Obras completas*, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, p. 241.

29. En la medida en que aquí aparentemente sitúo la felicidad y la libertad en oposición al deber, estos contrastes podrían parecer contradictorios con el argumento que he planteado antes, según el cual la felicidad se ha convertido en un deber para los inmigrantes. Contestaría a esto que la felicidad parece tener más relación con la libertad que con el deber. El deber de felicidad es un deber que se oculta bajo el signo de la libertad.

30. Varios elementos nos alientan a leer la película en estos términos. El título original en inglés [*Bend It Like Beckham*] no solo juega con la metáfora de "vulnerar las reglas de la feminidad", sino que también sugiere una relación de equivalencia entre las historias de Jess y de Jules. A las dos se las presenta como muchachas que aman el fútbol, las dos tienen conflictos con sus madres, a las que les preocupa que esta afición ponga en riesgo la feminidad de sus hijas, las dos se enamoran del entrenador, las dos se van a los Estados Unidos. Esta especularidad funciona como un modo de hacer que su amistad resulte "verosímil" dentro de la diégesis de la película. Pero creo que también contribuye a insinuar que su historia es en cierta medida la misma historia, que "en realidad" esta película se trata de muchachas que quiebran las reglas. No obstante, aceptar la equivalencia de sus historias supondría pasar por alto algunas diferencias fundamentales: como hemos visto, para Jess el ascenso está codificado como un dejar atrás su cultura de origen. De cierta forma, este sacrificio desaparece si se cuenta su historia meramente como una de desobediencia femenina.

31. Jacques Lacan, *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988, p. 87.

32. Freud, "Duelo y melancolía", op. cit., p. 254.

33. Sigmund Freud, "El yo y el ello", en *Obras completas*, vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 30-31. Ver también Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001.

34. Esto no quiere decir que la muerte de un desconocido no pueda convertirse en un acontecimiento, en el sentido de adquirir cierta significación para nosotros. De hecho, los medios suelen ocuparse de convertir las muertes de desconocidos en acontecimientos. No obstante, la mediación de la muerte siempre parecería depender de discursos de amor. Es decir, la muerte de algunos desconocidos resulta más significativa que la muerte de otros desconocidos en la medida en que nos los presentan como otros a los que *podríamos haber* amado, con los que *podríamos haber* tenido cierta afinidad, con los que podríamos haber compartido alguna forma de parentesco, similaridad o proximidad. Para una reflexión acerca de la familiaridad de la muerte de los desconocidos, ver David Eng, "The Value of Silence", *Theatre Journal*, vol. 54, nº 1, 2002, pp. 85-94, y Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, op. cit. Para un breve análisis acerca de la muerte y la identificación, ver también Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, op. cit., pp. 239-249.

35. David L. Eng y Shinhee Han, "A Dialogue on Racial Melancholia", en David L. Eng y David Kazanjian (eds.), *Loss. The Politics of Mourning*, Berkeley, University of California Press, 2003, p. 365.

36. Freud, "Duelo y melancolía", op. cit., p. 241, énfasis añadido.

37. Al considerar la aparición del inmigrante melancólico como una figura que tiene un funcionamiento determinado, no me detengo a reflexionar acerca de la melancolía como la experiencia viva de habitar un cuerpo marcado como otro. Para un excelente estudio de la melancolía racial, que ofrece un análisis inteligente de las "implicancias psíquicas de la inquietante negatividad que no solo va adherida a ella, sino que incluso ha contribuido a constituir la categoría de lo racializado", ver Anne Anlin Cheng, *The Melancholia of Race. Psychoanalysis, Assimilation and Hidden Grief*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 25. Considérese también el modo en que Eng y Han caracterizan la complejidad de la inmigración como una forma de duelo: "la propia experiencia de la inmigración está basada en una estructura de duelo. Cuando se deja el país de origen, ya sea voluntaria o involuntariamente, es preciso hacer el duelo por todo un conjunto de pérdidas, concretas y abstractas, entre las que se cuentan la patria, la familia, el lenguaje, la identidiad, la propiedad e incluso el propio estatus dentro de la comunidad"; David L. Eng y Shinhee Han, "A Dialogue on Racial Melancholia", op. cit., p. 352.

Acaso el rasgo más específico de mi propia contribución sea el énfasis que pongo en la *figura* del inmigrante melancólico, como aquella que permite a la nación ubicar la herida en determinado lugar, y también mi inquietud por el modo en que la toma de conciencia del racismo *como tal* es a su vez diagnosticada como una forma de melancolía.

38. Para un excelente análisis de la afectividad del turbante, ver Jasbir Puar, *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham, Duke University Press, 2007. Podemos relacionar la inquietud que provoca el turbante con la que despierta la burka. Veamos, por caso, los comentarios que hiciera Jack Straw en 2006, cuando era secretario de Estado de Inglaterra: afirmó que la burka lo hacía sentir incómodo y que el hecho de que las mujeres cubiertas no mostraran el rostro indicaba su rechazo a comunicarse. Al defender su postura ante una mujer musulmana, le dijo: "Si nos cruzáramos en la calle, usted me podría saludar. Yo no podría hacer lo mismo. El motivo obvio es que yo no podría ver su rostro. Las conversaciones casuales hacen más sólida a una sociedad". La mujer musulmana se convierte así en la extranjera: inhibe nuestra capacidad de saludar, entendido como un significante felizmente débil de solidaridad social. Podríamos decir que de esta forma se constituye a la mujer musulmana como una persona poco amigable, que rechaza los fundamentos mismos de la amabilidad o la amistad. La infeliz diferencia se convierte en un punto de bloqueo: el punto en que las cosas se detienen, donde la comunidad no logra cumplir su promesa social. Nótese también de qué manera su discurso convierte una incomodidad en una demanda: para que el cuerpo blanco se sienta cómodo, los otros cuerpos deben quitarse el velo. Estas diferencias se vuelven infelices, y se convierten en el origen de la infelicidad nacional, de manera tal que la pérdida del velo es imaginada como una liberación hacia la felicidad.

39. Debo señalar aquí que el discurso del padre (dirigido a Joe) suplementa la explicación de su rechazo a permitir que Jess juegue con un comentario acerca del racismo deportivo *en la actualidad*, por medio de una referencia a la falta de jugadores de fútbol asiáticos. Ese momento en que el recuerdo del racismo se convierte en una crítica del racismo como realidad de vida presente para los británico-asiáticos es crucial, ya que no insinúa que el recuerdo del padre sea un falso recuerdo, sino que la conciencia del racismo se convierte en una forma de temor a

potenciales perjuicios que lleva al sujeto a renunciar por completo a la posibilidad de jugar.

40. Podría parecer que mi lectura del discurso de Joe en términos de identificación y blanquedad niega la significación de su carácter irlandés, con su propia historia poscolonial, como un blanco que no es exactamente blanco en el sentido blanco/correcto. Desde luego es significativo que la empatía provenga de un irlandés, como una especie de reconocimiento compartido de lo que significa ser objeto de un instulto. Pero lo importante aquí es que el comentario de Joe nos permite pasar por alto el momento en que Jess es insultada. En términos narrativos, este acto de habla crea una relación de equivalencia entre Jess y Joe, que tal vez sea un modo en el que se procura restaurar la universalidad de la experiencia de la herida. Esto implica que Jess y Joe comparten un pasado común como receptores de insultos racistas. Pero las analogías van más allá. La película también habla de sus cicatrices como formas de herida que tienen en común. Jess tiene una cicatriz en la pierna, que le da vergüenza. Joe tiene una cicatriz en la rodilla. En una escena, hablan de sus cicatrices. Comparten una confesión mutua acerca de heridas del pasado, y es también en ese momento que la historia de amor comienza a tomar forma. Jess le confía a Joe cómo se hizo la herida. Estaba en casa mientras su madre estaba trabajando en Heathrow, estaba cocinando guisantes al horno, tropezó y se quemó. Nótese que la herida está asociada a estar en casa en ausencia de la madre. El aeropuerto es un objeto infeliz que la trama debe convertir en un objeto feliz. En el caso de Joe, la herida viene no solo de jugar al fútbol sino también de su mala relación con su padre. Decidió jugar un partido lesionado porque su padre había puesto mucha presión en que triunfe. De esta forma, las cicatrices de ambos personajes tienen historias, ligadas al padre del mismo sexo, como revelaciones ominosas del otro (la ausencia de la madre, la presencia del padre). El acto de identificación, compartir las formas del dolor, ayuda a sanar las heridas.

41. Ver el capítulo tercero de Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, op. cit, pp. 105-132, titulado "La polítíca afectiva del miedo".

42. Para un análisis de esta decision, ver Sarah Warn, "Dropping Lesbian Romance from *Beckham* the Right Decision", *AfterEllen*, 2003.

43. Gayatri Gopinath, *Impossible Desires. Queer Diaspora and South Asian Public Culture*, Durham, Duke University Press, 2005, p. 129.

44. La familiaridad híbrida también puede ser una familiaridad queer: el amor queer interracial puede ofrecer su propia fantasía de reconciliación. Vale la pena comparar *Quiero ser como Beckham* con la película *Chicken Tikka Masala* (dirigida por Harmage Singh Kalirai, 2005), que trata acerca de dos hombres que se enamoran: Jimi (Chris Bisson), un británico-asiático, y Jack (Peter Ash), proveniente de la clase obrera blanca. Todos esperan que Jimi se case con Simran (Jinder Mahal). En una clásica comedia de enredos, los padres creen que el motivo por el que el hijo no está feliz por contraer matrimonio es que sostiene una relación con Vanessa (Sally Bankes), la tía de Jack, y porque es en realidad el padre de Hannah, la hija de Vanessa (Katy Clayton). Arreglan entonces la boda de Jimi y Vanessa, que es aceptada por Jimi y Jack, porque esto les permitiría al menos compartir una casa como una familia queer. Lo extraordinario de la película es el alcance de su confianza en la felicidad como un acto de habla. En la fiesta de compromiso con Simran, la abuela de Jimi le dice: "Jimi, ¿por qué te veo tan abatido? Sonríe, es tu compromiso. Vas a arruinar todas las fotos con esa cara". Su padre dice: "Esto es por tu felicidad, hijo". Más tarde, su abuela le dice: "Estoy tan orgullosa de ti, este ha sido un día muy feliz", a lo que Jimi responde: "Es genial, abuela, al menos uno de nosotros es realmente feliz". Cuando Jack descubre que Jimi está comprometido, le dice: "Esto no solo tiene que ver con tu vida o tu felicidad. ¿Qué pasa con esa muchacha con la que te vas a casar? ¿Has pensado en su felicidad? ¿Realmente crees que tus padres quieren que seas infeliz?". Cuando más tarde Jack le pregunta a Jimi qué quiere, él le responde: "Solo quiero ser feliz, pero desafortunadamente solo soy feliz cuando todos ustedes son felices, y eso incluye a mis padres", a lo que Jack responde: "Diles qué te hace feliz a ti". Cuando Jack y Jimi van a ver a sus padres, la frustración empuja a Jack a hacerle un chiste queer a Simran: "Se rompe el culo para hacer feliz a la gente". Cuando los padres creen que Vanessa es la novia de Jimi, el padre de Simran les dice: "Deben perdonar a Jimi. Después de todo, es su único hijo. Nuestro futuro va de la mano de su felicidad". Cuando arreglan que Jimi, Vanessa y Hannah vayan a su casa (para lo que resulta ser una segunda fiesta de compromico), su padre le dice: "Pensamos que había que hacer un cambio de novia. Si esto te hace feliz, entonces nos hace felices". Luego de la fiesta, el padre de Jimi le pregunta a su mujer:

"Dime algo, ¿te pareció que Jimi estaba feliz?". Ella responde: "¿Si estaba feliz? Por supuesto que estaba feliz. Esto es lo que quiere". El día de la boda, la madre de Jimi le dice a Vanessa: "Lo único que queremos es que tú y Jimi sean felices". Cuando el padre de Jimi grita que detengan la boda, le pregunta a Jimi a quién ama, y él le contesta que ama a Jack. Entonces el padre le pregunta a su hijo: "¿Por qué haces esto?", a lo que él responde: "Siempre quise hacerles el bien. Hacerlos felices. Que se sientan orgullosos de mí. Cuando quisieron que fuera un doctor, estudié para eso. Pero no sé cuándo ni cómo me enamoré. Lo que sé es que amo a Jack más que a la vida misma. Pero por ustedes estaría dispuesto a sacrificar incluso eso". A esto el padre contesta, en lo que resulta el verdadero momento de reconciliación de la película: "Hijo, eres carne de mi carne, yo busco que seas feliz, no que te sacrifiques". Al final, la felicidad liga al padre y al hijo, y les permite superar sus diferencias y antagonismos, como una reconciliación del deseo basada en la idea de que, más que ninguna otra cosa, los padres desean la felicidad de su hijo. Al representar el deseo queer en términos de felicidad, la película lo heterosexualiza. No vemos ningún tipo de intimidad queer entre Jack y Jimi, y hablan en un lenguaje que parece más afín a las formas de romance heterosexual. Esto me lleva a preguntarme si acaso lo queer solo puede sumarse a la felicidad aproximándose a los signos de la heterosexualidad. Para un análisis de lo que significa que lxs queers estén obligadxs a ser felices para ser reconocidxs en cuanto queers, ver la primera sección del capítulo tercero de este libro.

45. Para una explicación más extensa de la ética de proximidad en el multiculturalismo, ver Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, op. cit., pp. 209-220.

46. En una entrevista de 2006, transmitida en el programa de Jonathan Dimbleby, Trevor Phillips sostuvo que la libertad de expresión abarca la libertad de ofender. Estos comentarios iban dirigidos específicamente contra los musulmanes, como respuesta a la controversia generada por unas caricaturas danesas. Que los musulmanes se ofendan con tanta facilidad se convierte en una restricción para nuestra libertad. La libertad de expresión, más que la libertad de ser feliz, se vuelve algo obligatorio. También se convierte en una cualidad más ligada a algunos que a otros. Ellos "deben" aceptar nuestra libertad y nuestro amor, o irse del país.

Para más información acerca de este debate, ver "Muslims 'must accept' free speech", BBC *News*, 26 de febrero de 2006, disponible en news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4752804.stm.

47. Se trata de una cuestión muy compleja. Todavía es (y seguirá siendo) políticamente importante representar la violencia doméstica en todas las instancias y situaciones en que ocurre. Pero también necesitamos exponer el racismo que subyace al modo en que se representa la violencia dentro de las familias y las comunidades de inmigrantes. En muchos casos, se representa la violencia como algo inherente a su cultura. Así, la violencia del padre musulmán se atribuye al Islam. Por el contrario, cuando se trata de representar la violencia en el contexto de culturas mayoritarias, dicha violencia suele ser retratada como algo individual y excepcional.

48. Piya Chatterjee, *A Time for Tea. Women, Labor, and Post/Colonial Politics on an Indian Plantation*, Durham, Duke University Press, 2001.

49. Este interés por la felicidad de la segunda generación de inmigrantes aumenta cuando se trata de familias musulmanas, debido a la "pegajosa" asociación del Islam con el terrorismo; ver Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, op. cit. De hecho, la sola posibilidad del terrorismo criado en casa ha sido descripta como un fracaso por parte de la sociedad en la tarea de proteger a los inmigrantes de la segunda generación de la transmisión de la melancolía, lo que los vuelve blancos más fáciles para el radicalismo islámico, que se aprovecha de sus afectos y los recluta para el odio, o los hace pasar de la felicidad al odio. Como describe un artículo de diario: "una parte de la juventud musulmana [...] enfrenta estos problemas con el único apoyo de padres cuyas concepciones del mundo y valores probablemente resultaran más adecuados para las aldeas de Waziristán [...]. Cuando el problema del adoctrinamiento es visto también como un problema de explotabilidad, surge una imagen más clara de la dinámica que ayuda a los islamistas a elegir a determinados individuos. Pero si bien podemos entender el problema, el trabajo que tenemos por delante resulta más duro, en la medida en que la discusión concierne ahora al modo en que los padres, las familias extendidas y las comunidades crían a sus hijos"; Zia Haider Rahman, "The Young Can Be Far Too Easy to Exploit", *Daily Telegraph*, 7 de noviembre de 2007. La explotabilidad de la segunda generación de inmigrantes es atribuida a la incapacidad de la primera generación para criar a sus hijos de la manera correcta, lo que a mi

juicio se basa en una percepción general de los inmigrantes de la primera generación como individuos melancólicos, que no son capaces de permitir que sus hijos sigan su propio camino (es decir, no son capaces de dejarlos ser felices) debido al deseo mismo de aferrarse a su identidad cultural.

50. Vaya mi agradecimiento a Ali Rattansi, cuyos útiles comentarios a una versión anterior de este capítulo me ayudaron a darme cuenta de que necesitaba plantear esta cuestión. Es posible, sin embargo, realizar una lectura más empática del modo que la película retrata a Jess, que reconocería en su situación encarnada algunas de las presiones, conflictos y angustias que asolan a las inmigrantes de segunda generación. Al mismo tiempo, reconozco que por mi parte he experimentado algunas de las infelices consecuencias de ser un signo de diversidad feliz, de representar -de una manera bastante "extraña"- una forma convencional de esperanza social. Una vez, cuando estaba hablando acerca de la blanquedad mientras presentaba un artículo, una persona del público me contestó "pero usted es una profesora", como si dijera que cuando las mujeres de color se vuelven profesoras, eso hace retroceder la blanquedad del mundo. Cuando una encarna la esperanza de superar una historia de racismo infeliz, puede ser interpelada como un signo de superación. Cuando una es un signo de diversidad feliz, el solo hecho de hablar acerca del racismo o la blanquedad se convierte en una forma de ingratitud, una incapacidad de recibir la hospitalidad y compartir la felicidad que nos ha sido dada.

51. Shirley Tate, *Black Skins, Black Masks. Hybridity, Dialogism, Performativity*, Londres, Ashgate, 2005, p. 7.

52. Sospecho que ofrezco aquí una versión extremadamente feliz de lo que significa un compromiso, algo que suele caracterizarse como una decisión que no hace feliz a nadie. Al alcanzar un compromiso, todas las partes involucradas pierden "tal o cual" cantidad de felicidad. La clave acaso sea lograr que este "tal o cual" sea lo más igual posible, para que todos podamos renunciar felizmente a un poco de felicidad. Que un compromiso sea o no feliz acaso dependa de que se perciba una igualdad en la infelicidad. Nótese también que un compromiso es una promesa conjunta. Podríamos incluso decir que la promesa de la felicidad, como promesa conjunta, también depende de la distribución de la infelicidad. La felicidad puede convertirse en una crisis social o personal en aquellos

casos en que dicha distribución parece injusta; esto es, cuando algunas personas parecen obligadas a renunciar a más felicidad que otras. En estas situaciones, la promesa de la felicidad puede parecer un compromiso demasiado grande.

53. En favor de la claridad del argumento, desde luego, estoy simplificando demasiado las cosas, o quizás estoy sugiriendo que esta simplificación es parte del problema que plantea hoy el alineamiento de los conflictos generacionales y culturales. En *Quiero ser como Beckham*, las palabras "quién quiere cocinar Aloo Gobi cuando puede patear la pelota como Beckham" narran el conflicto en este sentido, ya que "patear la pelota como Beckham" es leído como querer algo distinto que cocinar Aloo Gobi, convertido este así en una metáfora culinaria de la reproducción de una cultura. Sin embargo, me siento tentada de afirmar que la película "quiere" decir que estos deseos no están en conflicto: que es posible hacer y tener las dos cosas, o que se puede cumplir con ambos deseos. Me he preguntado, antes, si esta película logra ofrecer una resolución feliz, en la medida en que otorga a algunos deseos más valor que a otros, como signos de la libertad de ser feliz. Nuestro trabajo al leer estos relatos hegemónicos acerca de la inmigración consiste en leer qué localización y qué distribución ofrecen de los deseos sociales.

54. Meera Syal, *Anita and Me*, Londres, Harper Perennial, 2005, p. 150.

55. Esta fue de hecho mi propia experiencia como hija de una familia inmigrante de raza mixta. Mi padre solo traía a colación nuestro fracaso como musulmanes en situaciones de conflicto, o en situaciones en las que ya tenía formado un juicio negativo acerca de lo que hacíamos. En su momento, yo lo entendía, y por ello nunca me enojó particularmente que me encontrara en falta. Además, las únicas oportunidades en que otras personas traían a colación la identidad musulmana de mi padre era cuando algo salía mal. Cuando mi padre y mi madre se separaron, una de sus amigas blancas le dijo a mi madre: "esto es lo que pasa cuando te casas con un musulmán". Este tipo de acto de habla me provocaba mucho más enojo. Debemos aprender a pensar acerca de lo que llamaría formas de "racismo perezoso", en las que algo trae a primer plano actitudes racistas, que por lo general forman parte del fondo y pasan inadvertidas, a modo de explicaciones de un conflicto (a menudo retrospectivas).

56. Mis propios recuerdos de viajar a Pakistán y de oír hablar de Pakistán cuando era niña no solo tenían que ver con la infelicidad de no ser del lugar donde vivía o de que se me pidiera que me identificara con aquello que no era (aunque sí experimenté los infelices efectos de ser reconocida como una extranjera, un cuerpo fuera de lugar, por aquellos con quienes compartía mi lugar de residencia), sino también con cierta sensación de entusiasmo acerca de historias íntimas que no estaban entrelazadas con el tejido del lugar donde vivía. Ver "The Orient and Other Others", el capítulo final de mi libro *Queer Phenomenology*, para una explicación de este entusiasmo y su relación con el secreto (aquello que no se revela desde un determinado punto de vista).

57. El problema de esta fantasía es que sitúa la infelicidad en las clases trabajadoras blancas. Este problema se vio exacerbado en la versión cinematográfica de la novela, que en lo personal me resultó prácticamente imposible de ver debido al modo en que ridiculizaba la cultura de la clase trabajadora y al nítido contraste que establecía entre los cultos inmigrantes y los incultos trabajadores blancos de la clase obrera.

58. En "Mi hijo el fanático", el padre, Parvez, quiere que su hijo alcance cierta proximidad con la buena vida. "¿Era mucho pedir que ahora Alí encontrase un buen trabajo, se casase con la chica adecuada y formase una familia? Solo cuando eso ocurriera sería feliz Parvez"; Hanif Kureishi, "Mi hijo el fanático", en *Amor en tiempos tristes*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 161. La felicidad del padre depende de que el hijo se integre a la sociedad inglesa. El hijo, Alí, no puede soportar esta idea de felicidad occidental y se convierte en un fanático, rehusándose a identificarse con "la mezcla" de la cultura inglesa. La *nouvelle* mantiene el lugar del fundamentalista islámico "criado en casa" como un enigma o misterio (¿cómo pudo ocurrir esto?) pero ofrece un relato bastante distinto de su emergencia como una forma de desobediencia al deseo paterno de felicidad. Al mismo tiempo, sostendría que la *nouvelle* de Kureishi se basa en una reducción del Islam al fundamentalismo (que implícitamente idealiza el secularismo liberal como un horizonte que admite la diversidad de pareceres).

59. Cita oficial, tomada del reporte de 2002 del Ministerio del Interior del Reino Unido, titulado *Secure Borders, Safe Haven: Integration with Diversity in Modern Britain* [Fronteras aseguradas, refugio seguro: integración con diversidad en la Gran Bretaña moderna]. Se trata de un informe acerca

de lo que fue denominado (problemáticamente) los "disturbios raciales" ocurridos en 2001 en el norte de Inglaterra. La metáfora de las líneas paralelas implica que lo que falta entre las comunidades es proximidad, y que dicha proximidad podría generar la felicidad nacional. No reconoce las proximidades ordinarias que sí existen, ni tampoco el hecho de que la falta de ciertas proximidades pudiera ser un efecto del racismo y del poder que despliega la blanquedad para asegurarse su refugio. Para un mayor análisis de este informe, ver el capítulo "En nombre del amor", en Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, op. cit., pp. 191-220.

60. Si se la concibe como portadora de la promesa de la felicidad, la nación se convierte en una idea universal. No es casual que la identificación de V.S. Naipaul con la cultura universal parta de la afirmación del carácter ideal de la felicidad: "Es una idea elástica, se ajusta a todos los hombres. Implica cierta clase de sociedad, cierta clase de espíritu alerta. No imagino que los padres de mi padre hindú hubiesen sido capaces de entender esta idea. Es tan amplia: abarca las ideas de individuo, responsabilidad, elección, la vida del intelecto, las ideas de vocación y perfectibilidad y logro. Es una idea humana inmensa. No puede ser reducida a un sistema cerrado. No puede generar ningún tipo de fanatismo. Pero se sabe que existe, y debido a ello, los demás sistemas, más rígidos, terminarán estallando en pedazos"; V.S. Naipaul, "Our Universal Civilization", *New York Times*, 5 de noviembre de 1990 La universalidad de la felicidad es una universalidad organizada en función de determinados cuerpos: no puede admitir a los fanáticos, que aparecen fuera del horizonte de lo humano. Describiría la identificación de Naipaul con esta universalidad como una identificación melancólica: no puede hacer el duelo por la pérdida de los abuelos, que solo pueden aparecer como aquellas personas que no comprenden la infelicidad, que sufren debido a lo que podríamos llamar un "analfabetismo en materia de felicidad". Tampoco puede encubrir su propia incapacidad para habitar este universal, dado que la familia ya ha dejado su huella. Por retomar el análisis que Douglas Crimp hace de la melancolía, en el caso del sujeto inmigrante, la identificación con la felicidad universal puede suponer la identificación con aquello mismo que lo repudia; ver Douglas Crimp, *Melancholia and Moralism. Essays on AIDS and Queer Politics*, Cambridge, MIT press, 2004, p. 13.

5

FUTUROS FELICES

El prudente, que sabe gozar de los resultados adquiridos sin experimentar perpetuamente la necesidad de reemplazarlos por otros, se aferra a la vida, gracias a ello, cuando llega la hora de las contrariedades. Pero el hombre que siempre lo ha esperado todo del porvenir, que ha vivido con los ojos fijos en el futuro, no tiene nada en su pasado que lo consuele de las amarguras del presente, porque su pasado no ha sido más que una serie de etapas atravesadas con impaciencia. Se cegaba pensando que la felicidad siempre estaba más allá, que aún no la había encontrado. Pero cuando se detiene no hay nada, tras él ni ante él, sobre lo que pueda reposar su mirada.

Émile Durkheim, *El suicidio*

Depositar esperanzas en el futuro es imaginar la felicidad como algo que está allí, aguardando nuestra llegada. Para Émile Durkheim, este apego al futuro nos lleva a pasar cosas por alto, a vivir el pasado o el presente de manera

impaciente, como si se tratara de algo que debemos atravesar, a toda velocidad, para llegar lo antes posible a otro lugar. Cuando sabemos que la felicidad nos aguarda, esto puede incluso desviarnos de nuestro camino. A lo largo de este libro, he prestado atención a la futuridad de la felicidad, es decir, al modo en que la felicidad nos ofrece una promesa, que vislumbramos en el despliegue del presente. El deseo de felicidad proyecta hacia adelante los objetos felices, que dejan a su paso estelas y senderos, como si fuéramos a alcanzar la felicidad siguiendo ese camino que dejan marcado.

Esto no quiere decir que felicidad y futuro sean la misma cosa, o que la felicidad se confunda con el futuro. Después de todo, siempre es posible imaginar el futuro en términos que distan de ser felices. Si creemos haber perdido toda posibilidad de alcanzar la felicidad, o sentimos que ya hemos perdido toda esperanza en cualquier posibilidad de alcanzar la felicidad, nuestra idea de futuro habrá de encarnar esta pérdida de la posibilidad. Por otra parte, la felicidad también puede ser imaginada como algo pasado, algo que ocurrió una vez, aquello que hemos perdido al llegar a un determinado lugar o incluso aquello que debimos dejar atrás para que otros pudieran llegar a un determinado lugar. Tanto la forma nostálgica como la forma promisoria de la felicidad pertenecen a un mismo horizonte, en la medida en que imaginan la felicidad como algo que está en un lugar distinto del que ocupamos en el presente. Y cuando está en el presente, la felicidad siempre puede retroceder, volverse angustiante, convertirse en aquello que podríamos perder con el transcurso del tiempo. Cuando la felicidad está presente, nos pone incluso a la defensiva, haciéndonos tomar temerosa distancia de cualquier cosa o persona que amenace con quitarnos esa felicidad nuestra.

¿Pero tenemos la posibilidad de renunciar al hábito de pensar futuros más felices o el futuro de la felicidad? Algunxs representantes de la teoría queer se han manifesta-

do decididamente en contra de toda afirmación de futuro, negándose a adoptar el futuro como parte de una política afirmativa. En su polémico libro *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*, Lee Edelman escribe: "En lugar de rechazar, con un discurso liberal, esta adscripción de la negatividad con lo queer, mi propuesta es que podríamos considerar aceptarla, e incluso adoptarla. No con la esperanza de forjar así un orden social más perfecto (tal esperanza, después de todo, solo reproduciría ese mandato imperativo del futurismo y, como todo orden, asimismo ocasionaría la negatividad de lo queer) sino más bien para rechazar la insistencia de la esperanza misma como afirmación, que es siempre afirmación de un orden cuyo rechazo se registrará como impensable, irresponsable, inhumano".[1] Para Edelman, la teoría queer debe carecer de esperanzas, debe carecer de futuro, lo que significa decirle no al futuro.[2] Toda afirmación de un orden podría definir y regular lo que el pensamiento puede pensar antes de que lo formule.

En respuesta al polémico planteo de Edelman, quisiera considerar seriamente la cuestión de si es posible atribuir a todas las formas de esperanza política, a todas las formas de optimismo y de utopía, a todos los sueños de "un orden social más perfecto", la responsabilidad de poner en acción la lógica del futurismo, lo que a su vez exige que la negatividad se ubique en aquellos que no pueden heredar ese futuro. Y es preciso señalar que Edelman, en el acto mismo de rechazar la afirmación, está afirmando algo. Creo que en la polémica que plantea Edelman hay en realidad algo bastante optimista y esperanzador, una esperanza que se deposita en la posibilidad que abre ante nosotrxs la decisión de habitar la negatividad. De hecho, Michael D. Snediker sostiene que la adopción de la negatividad por parte del pensamiento queer podría responder a motivaciones optimistas.[3] Plantea la existencia de un "optimismo queer", que sería un optimismo distinto del que conocemos. Para Snediker, "el optimismo queer no puede garantizar cómo habrá de ser

esta felicidad. Y si bien no nos promete un camino hacia la Ciudad Esmeralda, nos ofrece un nuevo territorio de indagación crítico, lo que podría parecerse a una felicidad por derecho propio". Así, para el optimismo queer la felicidad se convierte en algo interesante. Snediker sostiene que en vez de dar por sentada la normativa de la felicidad, podríamos imaginarla como una noción "teóricamente móvil, un concepto complejo". Y a continuación se pregunta: "¿qué ocurriría si la felicidad no fuera mera y autorreflexivamente feliz, sino algo interesante?".

Estoy de acuerdo con él, la felicidad es interesante. Cuanto más sigo el rastro de la palabra *felicidad*, más me atrapa. Sin embargo, esto no me impide reconocer la significación de ese afecto extranjero que es el pesimismo queer: una política que se rehúsa a organizar su expectativa de felicidad en torno a la figura del niño u otras figuras de reproducción y supervivencia es una que también se aliena del presente. El pesimismo queer es una actitud relevante en la medida en que se lo entienda como un pesimismo *respecto* de cierta clase de optimismo, como un rechazo a sentir optimismo por "las cosas correctas" del modo correcto.[4] Ciertas formas de negatividad política son leídas en términos de obstinación o incluso de atascamiento. Hemos aprendido mucho acerca de esta dinámica a partir de la figura del inmigrante melancólico, a quien se lee como una persona aferrada a algo que ya no existe desde el momento mismo en que señala al racismo como algo que todavía existe y seguirá existiendo. De hecho, el acto mismo de reconocer la injusticia en el presente es leído como un asalto al optimismo, un intento de arruinar la fiesta, un signo de la incapacidad de avanzar o dejar atrás determinadas historias. El pesimismo queer resulta así interesante si se lo piensa como un afecto extranjero, siempre y cuando no olvidemos que adoptar por principio una posición pesimista implica el riesgo de mostrarse excesivamente optimista respecto de las posibilidades del propio pesimismo.

Snediker tiene razón al señalar que las afirmaciones queers de negatividad no son meramente negativas. No es posible describir la decisión de adoptar la negatividad o decirle "sí" a un "no" como gestos puramente negativos. La afirmación de una negación sigue siendo una afirmación, lo que implicaría reinstituir cierto "sí" como el significante adecuado de la política queer, incluso si se lo entiende como un "sí" a lo que no es.[5] Me siento tentada a caracterizar esta posición política como "manifestarse a favor de manifestarse en contra". Por el contrario, mi respuesta a esta afirmación de la negación no sería afirmar o negar la afirmación, sino buscar una orientación distinta a aquello que se afirma o se niega. A lo largo de este libro, no me he dedicado a afirmar afectos positivos o negativos, sino a leer de qué maneras se distribuyen los afectos positivos y negativos, y a indagar la función pedagógica de esta distribución; aprendemos acerca del afecto leyendo sobre los modos en que se distribuye. En este capítulo, quisiera pensar acerca de la redistribución del afecto que es posible como parte de la conquista de lo que podríamos llamar el desarrollo de "conciencias revolucionarias", el tiempo que lleva esta redistribución y de qué manera anima nuestra relación con el tiempo. La conciencia política es algo que se alcanza, como bien nos enseñara György Lukács en *Historia y conciencia de clase*.[6] Lo importante es no individualizar este tipo de conquista, sino reconocer la función del trabajo colectivo en el proceso de la toma de conciencia acerca de formas de opresión ligadas a la clase, la raza y al género, procesos que siempre implican un necesario extrañamiento del presente.

Un modo de hacerlo es explorar las extrañas y perversas mezclas de esperanza y desesperación, optimismo y pesimismo, que conviven dentro de formas políticas nacidas de una crítica del mundo tal como es, y de la convicción de que este mundo puede ser distinto. Lo haré por medio del análisis de distintas distopías, incluyendo lo

que habré de denominar distopías de felicidad. ¿Por qué las distopías? ¿Por qué no las utopías, que parecen fundarse de manera más explícita en una idea de futuro feliz? Por supuesto, no es posible reducir las utopías a nociones de futuros felices. Como señala Jean Baudrillard, la utopía "no se escribe en el futuro. Es siempre, de aquí en adelante, lo que falta en el orden del día".[7] Fredric Jameson parece estar de acuerdo con él, cuando afirma que las utopías no nos ofrecen imágenes felices de una vida posterior a esta: "Es un error abordar a las utopías con expectativas positivas, como si ofreciesen visiones de mundos felices".[8] La forma utópica es el testimonio de la posibilidad de una alternativa, y por el modo mismo en que plantea esta crítica negativa, implica siempre cierta esperanza. De hecho, Jameson sostiene que "la forma utópica es la respuesta a la convicción ideológica universal de que ninguna alternativa es posible". La forma utópica tal vez no vuelva posible la alternativa, pero apunta a hacer que sea imposible la creencia de que no hay ninguna alternativa.

El argumento más contundente de Jameson plantea la necesidad de reorientar nuestra relación afectiva con el futuro. El autor sostiene que necesitamos "desarrollar cierta inquietud sobre la pérdida del futuro". En el presente capítulo, me propongo ofrecer distintas lecturas de formas distópicas, en la medida en que las mismas toman como punto de partida la posibilidad de que el futuro sea algo que ya está perdido. No se trata solo de la idea de un futuro infeliz, sino incluso de la posibilidad de que no haya ningún futuro, en un imaginario que concibe esa ausencia de futuro no en términos de infelicidad (lo que se predicaría respecto de las expectativas de supervivencia de un sujeto), sino como ausencia de fortuna, de azar, de posibilidad. Me interesa pensar qué significa el hecho de que la felicidad dependa de que haya un futuro, entendido como una dependencia que da lugar a cierta inquietud respecto de la posibilidad de su pérdida. Para ello, ofreceré una

relectura de algunas expresiones clásicas del pesimismo y el optimismo en la tradición filosófica (Schopenhauer y Leibniz), junto con un análisis de las orientaciones afectivas hacia el futuro que advierto en la película *Niños del hombre/ Hijos del hombre* (*Children of Men*, dirigida por Alfonso Cuarón, 2006), basada en la novela de P.D. James de 1993. La película se basa en la convicción de que no nos preocupamos lo suficiente por la posibilidad de perder el futuro, y nos muestra no solo que podemos perder el futuro sino también que habremos de perderlo si no lo pensamos como algo que podemos perder. Quisiera pensar junto a esta película, con el propósito de pensar un poco más acerca de los modos en que la lucha política puede luchar con el futuro, en una lucha por la felicidad, a partir del reconocimiento de que el futuro puede ser un tiempo de pérdida.

La película presenta una visión distópica de infertilidad global: que no haya futuro significa aquí que no hay niños. Al igual que la novela de James, en la medida en que sitúa su esperanza de redención en el carácter extraordinario del nacimiento de un niño, la película parece apoyarse en el futurismo reproductivo que con tanto acierto critica Lee Edelman.[9] Sin embargo, creo que si nos limitamos a leer la película en estos términos, pasamos por alto ciertos detalles que conciernen a una concepción bastante extraña de la temporalidad. Sin duda, la película es un acontecimiento en el que el futuro se despliega como una pregunta en el presente. Su edición en DVD incluía una serie de entrevistas con destacados académicos y pensadores, entre los que se cuentan Slavoj Žižek y Saskia Sassen, quienes centraron sus comentarios en las formas políticas contemporáneas nacidas de la desesperación, la esperanza, la utopía y el miedo, haciendo referencia explícita a las políticas inmigratorias, de seguridad y de manejo del medio ambiente. El héroe de la película es Theo (Clive Owen), el típico pesimista: su vida es horrible y no le importa nada, actitud que encarna

la situación afectiva de un mundo sin futuro. Pero Theo se ve obligado a que algo le importe, tras recibir el llamado de su exesposa Julian (Julianne Moore), miembro del grupo revolucionario los Peces. Ocurre que los Peces han descubierto que una joven refugiada de nombre Kee (Clare-Hope Ashitey) está embarazada, y Theo debe llevarla hasta un barco llamado Mañana, para que pueda sumarse a un proyecto utópico: el Proyecto Humano. La película nos cuenta la historia de ese periplo. La pesadilla que nos plantea la película se basa en una concepción explícitamente política de un presente injusto: un mundo en el que los extranjeros y los refugiados son considerados y tratados como personas indeseables, y donde la contaminación del medio ambiente lleva a tratar a los demás como agentes contaminantes. Me interesa ofrecer una lectura de esta película que indague el papel que tienen la desesperación y la esperanza en la lucha por un "mañana", y qué significa pelear por el futuro en momentos en que el "hoy" parece tan desolador.

ALIENACIÓN Y CONCIENCIA REVOLUCIONARIA

He hablado ya en este libro de las personas "extranjeras al afecto", aquellas que se ven alienadas en virtud de cómo les afecta el mundo o cómo afectan a las demás personas en el mundo. ¿De qué manera se relaciona esta alienación con la posibilidad de desarrollar una conciencia revolucionaria? ¿Podemos hablar todavía hoy de algo así como una conciencia revolucionaria? Desde luego, es una afirmación ya consabida que la propia historia ha vuelto inviable el concepto de revolución política: el fracaso del comunismo y su promesa de un futuro alternativo ha sido leído como evidencia de la total y absoluta imposibilidad de cualquier otro futuro que no sea el capitalismo global. Sin embargo, esto es una simplificación; también sobra evidencia respecto del fracaso del capitalismo global y su promesa de

buena vida para todos los pueblos del mundo como para que resulte tan obvio que no hay ninguna alternativa. Es muy llamativo el modo en que la sola idea de plantear alternativas al capitalismo global es rápidamente considerada una estupidez.[10] En su antropología fenomenológica del anarquismo, David Graeber sostiene que "cuando nos hallamos ante cualquier cosa similar a una experiencia creativa y no alienada, esta tiende a parecernos tan ridícula como un comercial de desodorantes en momentos de catástrofe nacional".[11] La naturaleza estúpida o ridícula de estas alternativas no nos revela tanto acerca de las alternativas en sí, sino acerca de hasta qué punto resulta amenazador imaginar alternativas a un sistema que sobrevive justificándose en función de su propia inevitabilidad.

Ante todo, es importante advertir que el desarrollo de una conciencia revolucionaria no necesariamente convierte a las personas en revolucionarias (una afirmación semejante constituiría una clara forma de idealismo, lo que vendría a refutar el sentido mismo de la herencia marxista). Lo que me interesa describir es de qué manera lo que bloquea la concepción de otros mundos posibles es en realidad una falla de la conciencia, una falsa conciencia, un bloqueo que hace imposibles los posibles, de manera tal que estos posibles se pierden antes de que podamos vivirlos, experimentarlos o incluso imaginarlos. Es importante advertir aquí que Marx nunca empleó la noción de falsa conciencia. Como señala Joseph McCarney, la primera referencia a la noción de falsa conciencia aparece en una carta escrita por Engels: "La ideología es un proceso que el llamado pensador cumple conscientemente, es cierto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas motrices que lo impulsan le permanecen desconocidas, pues de lo contrario no sería un proceso ideológico. De aquí que imagine motivos falsos o aparentes".[12] En esta cita, se emplea la noción de falsa conciencia para describir la imposibilidad de la burguesía de conocer sus propias motivaciones, de

advertir la coincidencia entre sus creencias y sus intereses. Las creencias conscientes son ideológicas: apoyan intereses, y ocultan a la conciencia el carácter interesado de dichas creencias. Esto podría llevarnos a suponer que la idea de "falsa conciencia" es deudora de dicotomías entre lo verdadero y lo falso que ya no son viables (tal suposición es tan hegemónica hoy que la sola expresión "falsa conciencia" nos suena, en el mejos de los casos, anticuada). Pero, como señalé en el capítulo segundo, hay buenos motivos para revitalizar este concepto, en la medida en que el mismo no nos obliga a suponer que la conciencia sea algo que pertenezca a un sujeto individual. Una conciencia podría ser el modo en que se organiza lo social por medio de ilusiones compartidas que preceden a la llegada de los sujetos. Como bien lo describe Lukács, "el encubrimiento de la esencia de la sociedad burguesa es una necesidad vital para la burguesía misma".[13] El encubrimiento podría participar de la reproducción del orden social encubriendo la reproducción de dicho orden.

Tal vez la clave no resida tanto en la distinción entre verdad y falsedad, sino en el papel que la falsedad desempeña en la reproducción de la verdad. En otras palabras, lo que resulta falso de la conciencia es que no logre coincidir consigo misma, lo que a su vez permite la reproducción de cierto orden, responsable de definir el horizonte de inteligibilidad o de verdad. Por consiguiente, dicha reproducción tal vez dependa de la incapacidad de reconocer la incapacidad de la conciencia para coincidir consigo misma. Tomar conciencia del orden no supone alcanzar cierta coincidencia consigo mismo, en el sentido de alcanzar una verdadera conciencia o una conciencia de la verdad. Al revolucionario le basta con advertir la no coincidencia; el encubrimiento no se descubre para revelar la verdad: lo que se revela es el encubrimiento, en una revelación que ha de ser parcial y fallida.[14]

Hablar del reconocimiento de la falta de coincidencia no es más que otro modo de hablar acerca de la toma de

conciencia de la falsedad de la conciencia, y de la naturaleza interesada de las convicciones sociales. ¿Cómo se vinculan estas formas de reconocimiento con el problema de la alienación? Volvamos a los primeros trabajos de Marx sobre el tema, en los que, siguiendo a Hegel, toma al trabajo como un elemento clave para la comprensión de la práctica humana. En su introducción a la edición estadounidense de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx, Dirk J. Struik señala que el proceso de trabajo es ese "proceso por medio del cual el hombre vivo y concreto crea su existencia a través de la práctica cotidiana, en la que come y respira, sufre y ama".[15] El ser humano es sensible y mundano: las necesidades humanas lo obligan a interactuar con el entorno, por lo que ese entorno le brinda algo más que un espacio de vida (comida para comer, aire que respirar), como así también a interactuar con otros, con los que puede crear una existencia. El hombre "como un ser objetivo sensorial es, en consecuencia, un ser pasivo, y porque es un ser que experimenta pasión es un ser que padece. El padecimiento, la pasión es la capacidad esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto".[16]

Los trabajadores se ven alienados de lo que hacen, transfieren su fuerza al objeto de trabajo, que luego les es arrebatado y se convierte en mercancía: "el trabajador pone su vida en el objeto; pero aquella ya no le pertenece a él, sino al objeto". Marx describe este proceso de alienación, en el que los obreros se alienan de sí, como una "pérdida del objeto" y al mismo tiempo "sometimiento servil a él" En otras palabras, el trabajador es reducido a servidumbre de un objeto perdido, con lo que quizás el capitalismo descanse en la melancolía. El trabajador no se siente feliz, "sino desdichado". Marx describe al trabajador como una forma de "capital *vivo*" y, por consiguiente, un capital que tiene sus necesidades. Ser capital vivo es caracterizado como una "desgracia". La apropiación del trabajo hace que el trabajador sufra; cuanto más trabaja el trabajador, cuanto

más produce el trabajador, más sufre. La alienación es una alienación del producto del propio trabajo –una forma de autoextrañamiento– pero también una estructura del sentimiento, una forma de sufrimiento que organiza el modo en que el trabajador habita el mundo. En la medida en que ese mundo que han creado es una extensión de sí, una extensión que les ha sido arrebatada, los trabajadores sufren cierta pérdida de conexión consigo mismos.

Tomar conciencia de la alienación implica reconocer no solo este sufrimiento sino también aquello que lo produce. Tomar conciencia de la alienación es tomar conciencia de que nos han robado. No significa solo alienarse del mundo, sino tomar conciencia del modo en que dicha alienación ya está, por así decirlo, en el mundo. De esta forma nos alienamos de nuestra alienación. Para entender mejor esta "doble alienación" podemos recurrir a las formas anticoloniales de conciencia revolucionaria. Vayamos al clásico de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. Fanon describe de qué manera los nativos toman las armas y se rebelan contra el colonizador, lo que significa rebelarse contra el mundo del colonizador. ¿Cómo es posible esta acción? Para Fanon, los nativos solo pueden rebelarse por medio de la conciencia: en primer lugar, deben tomar conciencia del mundo del colonizador como un mundo extraño a ellos, antes de tomar las armas. Pero esto no significa tomar conciencia de los colonizadores como seres extraños, extranjeros o impostores. Antes bien, esto significa "ver a través" de la propia alienación del colonizado, que ha sido manipulado para que esta percepción le resulte una verdad irreconocible: "el colonizado, por tanto, descubre que su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos que los del colono. Descubre que una piel de colono no vale más que una piel de indígena. Hay que decir que ese descubrimiento introduce *una sacudida esencial en el mundo*".[17] La alienación del nativo supone una alienación de aquella alienación que garantizaba su aceptación del lugar de subordinado. El

mundo "se sacude". En esta segunda alienación, el colonizado reconoce que él no es el extraño que pensó que era, y esta conciencia lo devuelve al reconocimiento mismo de su propio cuerpo viviente como algo que no está más ni menos vivo que el cuerpo del colonizador. Reconoce que le han robado la vida, y reconoce que se la han robado volviendo a la vida. El cuerpo que respira se niega a que lo reduzcan a un extraño; esto, como resultado, demanda y exige una acción concreta contra aquellos que le han robado su vida.

Dado que la ocupación colonial, como hemos analizado en el capítulo anterior, se justifica por medio del discurso utilitarista de la felicidad, el colonizado está alienado no solo de la vida sino también de la buena vida. La violencia del colonizado *responde a este mismo llamamiento del bien*: "cuando un colonizado oye un discurso sobre la cultura occidental, saca su machete o al menos se asegura de que está al alcance de su mano". El nativo oye la violencia de las palabras "cultura occidental" como una forma de violencia suavizada bajo la cobertura de la amabilidad, y responde a esta violencia *de la misma forma*. La violencia de la revolución requiere de violencia no solo contra los ocupantes sino también contra los mismos valores y hábitos que domestican la otredad como una proximidad relativa. Para desmontar la violencia de esta historia, el colonizado debe exponer la violencia y posicionarse contra ella: "Pero volvamos a esa violencia atmosférica, a esa violencia a flor de piel. Hemos visto en el desarrollo de su maduración cómo es impulsada hacia la salida. A pesar de las metamorfosis que el régimen colonial le impone en las luchas tribales o regionalistas, la violencia se abre paso, el colonizado identifica a su enemigo, *da un nombre a todas sus desgracias* y lanza por esa nueva vía toda la fuerza exacerbada de su odio y de su cólera". Los condenados de la tierra exponen la desgracia de la tierra. Los condenados dirigen su enojo y su odio contra el mundo que los convierte en condenados. El mero reconocimiento de que se forma parte del grupo de

los condenados resulta revolucionario. Implica el reconocimiento de que esa condena no es consecuencia inevitable de ser de determinada manera, sino un efecto de la ocupación y la violencia del colonizador. La desdicha y la infelicidad son causadas. Reconocer el sufrimiento –reconocer que se nos ha *convertido en extranjerxs*, lo que también significa reconocer que no somos eso en lo que nos han convertido– equivale en este caso a reconocer su causa. Reconocer el sufrimiento por medio del reconocimiento de la causa de dicho sufrimiento forma así parte de la causa revolucionaria. La falsa conciencia es eso que sostiene una situación afectiva (el sufrimiento de los trabajadores y los colonizados) pero que se equivoca a la hora de reconocer su causa, de manera tal que este falso reconocimiento permite que la causa continúe "causando" el sufrimiento.

No es casual que la conciencia revolucionaria implique sentirse fuera del mundo, o sentir que el mundo se convierte en un lugar incómodo. Nos sentimos extrañados del mundo tal como este se da: el mundo de los buenos hábitos y los buenos modales, que nos promete comodidad a cambio de obediencia y buena voluntad. En cuanto estructura de sentimiento, la alienación es una presencia intensa y ardiente: es un sentimiento que se interpone entre nosotros y los demás, aquellos de quienes estamos alienados, y puede llegar a sentirse como un peso que nos frena y nos mantiene segregados. Nos movemos de un lado a otro, agachamos la cabeza, sudamos, sentimos nervios e incertidumbre. Todo nos resulta opresivo, como si estuviéramos contra el mundo y el mundo se hubiera puesto en nuestra contra. Ya no estamos bien adaptados, no nos podemos adaptar al mundo. El revolucionario es extranjero al afecto en este sentido específico: no fluye, está estresado, experimenta el mundo como una forma de resistencia porque ha decidido resistirse al mundo.

Como he señalado en la introducción, la psicología positiva caracteriza la experiencia de fluir como la reali-

dad psíquica positiva ideal. El sujeto estresado se siente "fuera" de flujo, como si estuviera fuera del tiempo. Como explica Charlotte Bloch, "los rasgos comunes de las distintas descipciones de experiencias de estrés eran la dificultad de hallarse en el propio tiempo, una impresión de la realidad como resistencia, la experiencia de las demás personas como barreras, la confrontación con la experiencia antes natural del propio cuerpo".[18] De manera tal que mientras que "el flujo evoca una experiencia espontánea y fluida", para Bloch "el estrés connota situaciones de esfuerzo y resistencia". Si pensamos en la revolución y el afecto, podemos advertir que el flujo y el estrés son experiencias que están distribuidas de una determinada manera y que son redistribuibles: nos puede estresar un mundo en el que fluimos, al que experimentamos cómodo y complaciente, por el solo hecho de advertir que ese mundo es un mundo. De hecho, quizá la conciencia revolucionaria solo sea posible como una disposición a estresarse, a permitir que el presente se nos meta bajo la piel. Rebelarse es una experiencia que pone al sujeto "fuera de sí".

Pero, así como requiere la decisión de estresarse, la acción revolucionaria supone además el rechazo de aquello que Herbert Marcuse llama "una *conciencia feliz* que facilita la aceptación de los errores de esta sociedad".[19] Desde luego, es importante no reproducir aquí el modelo heroico del revolucionario triste que ofrece al mundo el don de su sufrimiento. Estar triste puede ser también un modo de no hacer nada: la infelicidad puede ser una convicción que nos permita aferrarnos al presente deambulando entre los objetos con cierta indiferencia (estamos tristes por todo, actitud que se anticipa a cualquier cosa que pueda aparecer, de manera tal que ya somos infelices por cualquier cosa antes de que esta pueda ocurrir).[20] Quisiera volver en este punto sobre la película *Niños del hombre*, que nos ofrece una imagen de un grupo de revolucionarios, los Peces, a los que se presenta como sujetos irracionales,

"obsesionados" con determinada verdad. En la película, se muestra a los revolucionarios, cuyo eslogan es "los Peces estamos en guerra con el gobierno hasta que garantice igualdad de derechos para todos los inmigrantes en Gran Bretaña", perpetrando actos de "violencia sin sentido", por más que su causa parece justa. Es como si aquello por lo que estuvieran luchando se hubiera convertido en la lucha misma, lo que significa que la lucha los ha puesto finalmente en contra de lo mismo que defienden.

Hay mucho que decir acerca de esto. Por un lado, cabe cuestionar el estereotipo del activista como terrorista, como alguien obsesionado por la violencia a tal punto que la violencia se convierte en su causa. Sin embargo, por otro lado, podemos reconocer algo de cierto en esta representación de la violencia revolucionaria: la violencia de la revuelta "repite" la violencia que la causa. Quizás el aspecto conservador de esta película resida en el hecho de que supone que esta repetición significa la pérdida de la causa.

Tenemos mucho para aprender de la figura del "revolucionario furioso" o el activista enojado: se cree que las personas que luchan por conquistar futuros alternativos cometen actos de violencia innecesarios, *lo que impide prestar atención a todo lo que resulta sensato de una revolución*. De hecho, es preciso señalar que siempre es político a quién o qué se señala como origen de la violencia. Los revolucionarios exponen la violencia, pero esa violencia que exponen no es reconocida como tal, en la medida en que se trata de la violencia estructural, una violencia encubierta. Como señala Raymond Williams en *Tragedia moderna*: "El punto esencial es que la violencia y el desorden no solo son actos, sino también instituciones. Esto suele advertirse con bastante claridad luego de atravesar un cambio revolucionario. Las viejas instituciones, muertas ya, manifiestan su verdadera naturaleza como formas sistemáticas de violencia y desorden; bajo esta forma, queda expuesta la fuente de la acción revolucionaria".[21] Pero cuando esta exposición

de la violencia es leída como origen de la violencia, no logra revelar la violencia que expone.

La película nos ofrece un modelo de revolucionario alternativo, al que podríamos describir como alguien que tiene una "causa perdida" o que ha perdido su causa. Un revolucionario que ha perdido su causa no es un revolucionario cabal.[22] Tal es el caso de nuestro héroe, Theo, al que se presenta como alguien que ha sido un activista y hoy se muestra indiferente, cínico, triste, deprimido e insensible. Que el mal sentimiento se pueda convertir en una especie de no sentimiento, incluso de carencia de sentimientos, es indicativo de algo: el mal sentimiento se instala, perdura, pesa, hasta que lo único que se siente es una especie de nada absoluta.

Podríamos describir a Theo como el extranjero al afecto de la película. El primer sonido que oímos en la secuencia de apertura es la voz genérica del presentador de la BBC, dando las noticias del día, que podrían ser las de hoy. "La comunidad musulmana exige el fin de la ocupación militar de las mezquitas." "Se ratifica el Tratado de Seguridad. Luego de ocho años, las fronteras inglesas permanecerán cerradas. Continuará la deportación de inmigrantes ilegales." Y luego, la noticia principal: "Buenos días, nuestra noticia del día. El mundo está conmocionado ante la muerte de Diego, la persona más joven del planeta". La noticia del día es la muerte de un individuo, ese duelo individual es más importante que el duelo colectivo. Estamos en un café, donde un grupo de personas sigue atentamente la noticia en la pantalla del televisor, podemos oír algunos llantos y lamentos. Lo que une a este grupo es que comparte una dirección: el lamento por un objeto perdido, la pérdida de la persona más joven del mundo, que simboliza la pérdida del futuro como una pérdida compartida. Theo atraviesa esta multitud y ni siquiera alza la vista hacia la pantalla. Pide un café para llevar y se marcha.

Theo está alienado del grupo, se rehúsa a compartir la pena por ese objeto perdido, objeto que también funciona como síntoma y recordatorio de la fertilidad perdida, que es verdaderamente aquello que se lamenta. Más tarde va al trabajo. Nos encontramos en un piso de oficinas, repartidas en cubículos; cada empleado está delante de una pantalla. La escena nos recuerda a Marx: la alienación del trabajador se expresa plenamente en el carácter antisocial de estas grandes oficinas abiertas, en las que cada empleado está desconectado de los demás, violencia que se sostiene en la ilusión del espacio compartido. Todos siguen en sus pantallas individiudales la noticia de la muerte de Diego, como si estuvieran compartiendo la misma cosa. El periodista nos recuerda entonces que "a lo largo de su vida, Diego fue un trágico recordatorio de la infertilidad que aqueja hoy a los humanos y de sus efectos sobre el mundo en que vivimos". Theo se incorpora, camina hasta su jefe y le dice "creo que la muerte de Diego me afectó más de lo que pensé en un primer momento", pero solo lo usa como excusa para irse, convirtiendo así al afecto en una forma de autonarración. Se retira del trabajo y va a visitar a su amigo Jasper (Michael Caine). Theo se siente alienado de ese dolor compartido. Se lo dice a Jasper: "Es de lo peor, todos llorando. El pequeño Diego; por favor, ese crío era un idiota".

Ser extranjero al afecto no significa necesariamente responder a los mismos eventos con un afecto distinto (por ejemplo, ser infelices con la felicidad de otras personas). Antes bien, un extranjero al afecto puede experimentar el mismo afecto pero hacia objetos distintos, que son juzgados por los demás como "objetos incorrectos". Theo comparte el mal sentimiento que se cierne sobre la película en los rigurosos bordes de su visión distópica. Pero la infelicidad de Theo no está dirigida en el sentido correcto, hacia Diego y la incapacidad de la especie humana para reproducirse. Solo se siente una mierda. Y se lo dice a Jasper: "Lo mismo de todos los días. Uno se levanta.

Se siente una mierda. Va a trabajar. Se siente una mierda". Theo siente un dolor sin atribución, un dolor por todo y por todos, una sensación general de desesperación respecto de las posibilidades de vivir una vida distinta de la que existe. La película busca la causa de su desesperación, y esto a su vez causa el despliegue de la acción.

Durante esta escena, Theo y Jasper mencionan el "Proyecto Humano". El Proyecto Humano aparece en la película como un rumor acerca de una forma de futuro alternativo, una comunidad que habrá de mantener la existencia de la raza humana. Theo se muestra incrédulo. Jasper le hace un chiste, y Theo contesta: "El Proyecto Humano. ¿Por qué la gente se cree esa basura? Incluso si descubrieran la cura para la infertilidad. No importa. Es demasiado tarde. El mundo ya se fue a la mierda. Lo sabes. Ya era demasiado tarde antes de que ocurriera eso de la infertilidad, por favor". No solo "es demasiado tarde" sino que ya "era demasiado tarde" incluso antes de que eso ocurriera. Para Theo, esto significa que no había nada que pudiera hacerse, y que no hay nada que se pueda hacer. No *había* nada que hacer porque *es* demasiado tarde. Ese "demasiado tarde" postula una crítica de la esperanza y también una incredulidad retrospectiva respecto de la posibilidad de hacer algo, la idea de que nunca hubo ninguna posibilidad de esperanza.

Incluso en este punto, Theo resulta extranjero al afecto. Jasper le estaba haciendo un chiste: "Era solo un chiste, hombre". Theo responde: "Tienes razón, perdón, sigue". La escena muestra el nudo afectivo de su estallido: el momento en que el afecto negativo se derrama y se dirige contra aquellos o aquello que tenemos cerca. Derramamos eso que ha estado acumulándose dentro de nosotros: nos quebramos. La sola mención de las palabras "Proyecto Humano" provoca esta reacción, este enojo y esta indignación que perturban el flujo de la conversación. Para el sujeto infeliz, la sola promesa de otra cosa que la causa de la infelicidad resulta indignante. Para una persona

desesperada, cualquier posibilidad alternativa resulta no solo indignante sino también dolorosa: la lastima porque amenaza con quitarle el dolor, o banaliza su dolor como un sentimiento que sencillamente "va a pasar".

La película pone todas sus energías en redireccionar la miseria de Theo hacia un propósito, lo que no implica que Theo sufra menos, sino que esto lo orienta hacia otros mundos posibles. En las secciones que siguen, quisiera explorar de qué manera el optimismo y la esperanza participan de este giro. No deseo argumentar que el optimismo y la esperanza sean siempre benéficos o herramientas necesarias para la revolución. El redireccionamiento no siempre tiene que ver con ser direccionado a la acción, sino que también puede relacionarse con el modo en que reaccionamos a las acciones de los demás.

OPTIMISMO Y PESIMISMO

Ser revolucionario parecería exigir que se crea en la posibilidad de la revolución. Ser revolucionario parecería también exigir que se crea que la revolución es necesaria. En otras palabras, hace falta estar de acuerdo en que aquello que existe es algo contra lo que habría que rebelarse. Esto le permite al revolucionario mostrarse pesimista acerca del presente pero optimista respecto del futuro, lo que no significa que la acción revolucionaria dependa de que los sujetos adquieran el tipo de orientación correcta hacia el presente o el futuro.

Es habitual pensar el optimismo y el pesimismo como formas de disposición psicológica que involucran distintas miradas o perspectivas sobre la misma cosa. Los sujetos muestran tendencias optimistas o pesimistas. Pueden tender (o no) a ver "el lado amable" de las cosas. La clásica formulación del optimismo y el pesimismo como una cuestión opositiva se advierte en la pregunta "¿ves el vaso medio lleno

o medio vacío?". Se trata de una cuestión de percepción, de cómo percibimos el vaso, si lleno o vacío. Desde luego, *a priori* podríamos decir que el vaso está medio vacío y medio lleno (que esté medio lleno hace que esté medio vacío y viceversa, afirmación que sería correcta en virtud del significado de la palabra *medio*). Los optimistas y los pesimistas ven el vaso de una u otra manera: los optimistas lo ven medio lleno ("¡mira, todavía tengo más para beber!") y los pesimistas, medio vacío ("¡mira, ya me he tomado todo eso!"). El optimismo y el pesimismo no son tanto relaciones con la verdad (el vaso está medio vacío si está medio lleno y viceversa), sino modos de percibir las cosas en términos de cómo pudieran afectarnos, como así también una orientación hacia las cosas en términos de qué tienen estas para ofrecernos.

Desde luego, la cuestión no es tan simple. Digamos, por ejemplo, que no nos gusta lo que hay en el vaso pero nos vemos en la obligación de beberlo. Esto haría que veamos el vaso de un modo distinto. Decir que vemos el vaso medio vacío podría ser una orientación optimista hacia el objeto ("¡mira, ya he bebido todo eso!" o "¡mira, ya tengo menos para beber!"). En el caso de una bebida indeseada, el pesimista sería aquel que viera el vaso medio lleno ("¡mira, todavía no he bebido tanto!" o "¡mira todo lo que me queda por beber!").

Esto quiere decir que pesimismo y optimismo no son sencillamente dos modos de mirar la misma cosa: nuestra orientación hacia esa cosa, ya sea que la consideremos como una causa de felicidad o de infelicidad, determina el modo en que habremos de percibirla en términos de lo que pudiera darnos o no en un futuro. Por consiguiente, podemos definir al optimismo y al pesimismo como evaluaciones de aquello que nos encontramos en el presente (ya sea bueno o malo, nos cause felicidad o infelicidad) orientadas hacia el futuro. Así, por un lado, el optimismo y el pesimismo serían modos de percibir el objeto lleno o vacío, como señal de una ocupación (es preciso que uno

se haya ocupado del objeto para que pueda atribuir un valor a su estar-a-la-mitad). Por el otro, dichas valoraciones perciben el objeto como algo orientado, en el sentido de que apunta hacia una posibilidad o un potencial futuro (cuánto o cuán poco me queda para beber). Dichas orientaciones son evaluativas pero también anticipatorias: consideran el futuro como algo lleno o vacío, dando a ese carácter lleno o vacío un determinado valor afectivo (se trata siempre del estar lleno o vacío de determinada cosa). Por consiguiente, tanto el optimismo como el pesimismo implican la temporalidad de la promesa: conciben el futuro en términos de lo que promete darnos o no, en términos de lo que queda o no por beber del vaso del presente.

Retomemos al clásico filósofo pesimista del siglo XIX, Arthur Schopenhauer. Uno de los aspectos más interesantes de su obra radica en su tendencia a entender el deseo humano a partir de la carencia, como una suerte de vacío que no es posible llenar (resulta fácil advertir hasta qué punto el psicoanálisis ha heredado su modelo del deseo del trabajo de este pensador). Para Schopenhauer, el que está vacío es el ser humano, lo que implica que también la promesa de la felicidad sea una promesa vacía. En sus propias palabras, "ninguna satisfacción posible en el mundo podría bastar para acallar sus exigencias, poner un punto final a su deseo y llenar el abismo sin fondo de su corazón". La promesa de la felicidad es aquello que *no cumple su palabra*: si la vida "ha prometido algo [la felicidad], no lo cumple, a no ser para mostrarnos qué poco deseable era lo que deseábamos". Tan pronto como se tiene el objeto que supuestamente habría de causar felicidad, llega la insatisfacción. Para Schopenhauer la felicidad es algo que necesariamente no existe en el presente: "la magia de la lejanía nos presenta paraísos que, como las ilusiones ópticas, desaparecen en cuanto nos lanzamos hacia ellos. Por consiguiente, la felicidad se encuentra siempre en el futuro o también en el pasado; el presente es comparable

a una oscura nubecilla que el viento empuja sobre la superficie soleada: delante y detrás de ella todo es luminoso, solamente ella lanza siempre una sombra".[23]

Sin duda podemos ver aquí que el pesimismo de Schopenhauer concibe la felicidad como una causa-de-infelicidad. Este carácter vacío de la felicidad guarda relación directa con la negatividad del placer. Al decir del filósofo, "sentimos el dolor pero no la ausencia del dolor; la inquietud pero no la tranquilidad; el miedo pero no la seguridad", de manera tal que "solo el dolor y la carencia pueden ser positivamente sentidos".[24] Podríamos cuestionar esta idea de que el placer sea la mera ausencia de dolor. En trabajos anteriores, por ejemplo, he caracterizado la comodidad como un no-sentimiento: no solemos advertir la comodidad hasta que la hemos perdido, hasta que algo nos genera incomodidad.[25] Para sentirse cómodo, que significa no sentirse incómodo, es preciso advertir la sensación de comodidad, aunque con el paso del tiempo esta sensación pueda volverse cada vez menos perceptible. No obstante, que algo se advierta o pase inadvertido quizá no sea solo una cuestión de buenos o malos sentimientos. También es posible sentir cierta incomodidad de fondo, que solo capta nuestra atención una vez que hemos llegado a determinado punto (por ejemplo, nuestra atención se concentra con tantas fuerzas en algo que solo al cabo de un rato nos damos cuenta de que teníamos una molestia en el pie; entonces, la sensación de inmediatez de esa molestia anula todas las señales de su llegada). En otras palabras, lo que se advierte es la intensificación del afecto: ciertos afectos pueden permanecer en el fondo, como si la situación afectiva, el "entorno", solo lograra llamarnos la atención por medio de una acumulación de intensidad. Un buen ejempo de ello es la irritación: podemos andar por ahí y que todo nos resulte irritante, hasta que en determinado momento pasa algo, nos volvemos conscientes de nuestra irritación y se la atribuimos a ese algo (buscamos

la causa del sentimiento porque nos hemos vuelto conscientes de que nos sentimos *así*). Atribuir un sentimiento puede direccionar o "apuntar" ese sentimiento. Podemos irritarnos con *x* como si *x* fuera la causa de nuestra irritación, aun cuando *x* no tenga nada que ver con ella y solo sea la persona o cosa que entra en contacto con nosotrxs en el momento mismo en que logramos reconocer nuestra irritación. Esta irritación de fondo que repentinamente puede atribuirse y dirigirse hacia determinada cosa es muy similar al paisaje afectivo que nos plantea *Niños del hombre*.

Otro buen ejemplo sería la alegría: podemos ir llenxs de ella, canturreando para nuestros adentros, cuando de pronto ocurre algo, nos damos cuenta de lo alegres que estamos y se lo atribuimos a ese algo (este proceso a menudo puede implicar el trabajo de la memoria: "oh, sí, cierto que pasó eso"). Reconocer la alegría nos permite direccionar ese sentimiento en el presente: podemos sonreírles a las personas que pasan a nuestro lado, como si fueran la causa de nuestro placer, y estas acaso nos devuelvan una mirada perpleja y desconcertada. Con esto no quiero decir que los malos sentimientos se sientan y, por el contrario, los buenos sentimientos sean no-sentimientos, sino antes bien que tanto los buenos como los malos sentimientos solo ingresan en nuestra conciencia por medio de procesos de intensificación, en los que la propia intensidad es un objeto del sentimiento que se atribuye y se direcciona. El solo reconocer un sentimiento puede generar un sentimiento, lo que significa que una vez que hemos reconocido un sentimiento le damos un objeto, lo que modifica su forma.

La felicidad da forma al sentimiento que reconoce. La obra de Schopenhauer plantea una crítica a esta forma, bajo el modo de una crítica *formal* del optimismo. Como sostiene en términos bastante fríos: "Imaginemos a esta raza transportada a una Utopía donde todo creciera espontáneamente y los pavos volaran asados, donde los amantes se encontraran sin más demora y supieran permanecer

juntos sin mayor dificultad: en semejante lugar algunos hombres se morirían de aburrimiento o se ahorcarían, otros lucharían y se matarían entre ellos, y así crearían por sí mismos más sufrimiento del que la naturaleza les causa tal como es ahora".[26] La expectativa misma de la felicidad como superación del mal sentimiento podría ser el modo en que la felicidad causa infelicidad. En su caracterización del pesimismo de Schopenhauer, Christopher Janaway explica que "parte de la crueldad del optimismo consiste en que causa infelicdiad al inculcar en las personas estas falsas creencias acerca de la felicidad, creencias cuyas consecuencias son el dolor y la desilusión".[27]

El pesimismo podría así ofrecer una crítica al optimismo que hemos heredado en el mundo moderno, y al modo en que el optimismo se confunde con la neutralidad. Como sostiene Joshua Foa Dienstag, "en un mundo implacablemente optimista, basta con renunciar a la *promesa* de la felicidad para ser considerado un pesimista".[28] Se nos alienta a ver siempre el vaso como si estuviera medio lleno de aquello que nos ha causa placer. Se supone que el mejor modo de ver es ver siempre lo mejor.

Supongamos que nuestro vaso es el mundo. Los optimistas constituirían el ámbito de la neutralidad política, en la medida en que la política tiende a ver los recursos del mundo en términos antes llenos que vacíos, deleitándose en todo lo que aún queda por consumir más que reconociendo todo lo que ya se ha agotado. Señalar que el superdesarrollo nos está conduciendo a un vaciamiento del mundo es ser aguafiestas, interponerse en el camino de un disfrute futuro. El pesimista se niega a creer en la promesa del medio lleno. Sin embargo, esto no significa que siempre debamos ver el vaso medio vacío. Como habré de considerar más adelante, acaso no sea cuestión de ver el vaso medio lleno o medio vacío. En cambio, quizá podríamos plantear que tanto el optimismo como el pesimismo tienen cierto direccionamiento: hay modos correctos e incorrectos de ser

tanto optimista como pesimista, y lo que determina este grado de corrección o incorrección es una evaluación de los objetos en términos de su disponibilidad o de su potencial.

No tenemos la obligación de elegir entre el optimismo y el pesimismo como formas de orientación hacia las causas de la felicidad y la infelicidad. De hecho, si nos volvemos hacia la lectura del clásico filósofo del optimismo, Gottfried Wilhelm Leibniz, veremos que el optimismo no supone necesariamente concentrarse solo en lo positivo. El optimismo de Leibniz se funda en su convicción acerca de la perfección de Dios, que es quien hace "posible" lo posible. Existe la libertad porque hay muchos mundos posibles. Pero solo algunas cosas llegan a existir. Lo que llega a existir debe ser lo mejor, porque Dios es perfecto: "la perfección divina no debe dejar de elegir lo más perfecto".[29]

Pero, como él mismo se apresura a señalar, tal argumento parece contrario a la experiencia: "a los mejores muy a menudo les va muy mal".[30] Lo que existe parecería no ser lo mejor sino un "caos confuso". Para Leibniz, se trata tan solo de una falsa impresión, efecto de una cercanía demasiado íntima a deteminados bienes y determinados males. Si damos un paso atrás, lograremos ver el orden de ese caos: "Pero si se mira más profundamente debe afirmarse lo contrario: es evidente *a priori*, por la misma argumentación ofrecida, que todas las cosas, y con mayor razón los espíritus, pueden alcanzar la mayor perfección". Leibniz plantea que los malos sentimientos –el dolor, la angustia y demás– contribuyen a aumentar o incluso permitir la intensidad del placer: "Los compositores de gran talento mezclan muy a menudo notas disonantes con otras armoniosas para excitar y en cierto modo inquietar al oyente, que, ansioso por el desenlace, siente más placer cuando todas las notas se reordenan de golpe". A su juicio, el mal sentimiento *produce una intensificación del placer*, por lo que el placer no resulta verdadero placer sin dolor: "Quien no ha probado lo que es amargo no merece lo dulce, ni podrá inclusive

apreciarlo. Tal es la particular ley del placer, esto es, que el placer no sea uniforme, pues entonces produce saciedad e insensibiliza en vez de alegrarnos". A partir de estas leyes del placer, sostiene que los males que padecen las buenas personas habrán de convertirse en "un bien mayor" para ellas, ya que "puede afirmarse en general que las aflicciones son un mal durante un tiempo pero su resultado es un bien, pues constituyen las vías más cortas hacia una mayor perfección". Para Leibniz, el propósito de lo malo es mejorar las cosas. El optimismo implica un modo de leer el mal sentimiento que lo entiende como parte del progreso. La causa del dolor, o el dolor causado, se convierte en la causa de un placer superior.

Contra lo que podría parecer en un primer momento, es posible y necesario hacer una lectura conjunta de Schopenhauer y Leibniz, en la medida en que ambos hablan de la conversión del sentimiento, pero leen dicha conversión como algo que se produce en la dirección contraria: para el primero, la promesa del buen sentimiento se convierte en un mal sentimiento (decepción, vacío); para el segundo, la existencia de malos sentimientos (dolor, infortunio) se convierte en un buen sentimiento (progreso, un placer superior). Los dos leen la conversión entre afectos positivos y negativos como un punto, algo que se orienta ya sea hacia el vacío o lo lleno. Ser pesimista implicaría un compromiso con la infelicidad como punto final de la acción humana, como aquello hacia lo cual nos conducen todas las promesas de la felicidad. Ser optimista implicaría un compromiso con la felicidad como punto final de la acción humana, como aquello a lo que nos permiten llegar todas nuestras experiencias con los malos sentimientos. El optimismo y el pesimismo son modos de prestar atención a las cosas, que dan por sentado que el meollo de la cuestión son los buenos o malos sentimientos que estas nos generan, que estos son el punto final de la acción humana o aquello hacia lo cual apunta toda acción humana, aun cuando reconozcan

que en todo esto existe cierta ambivalencia y contradicción.[31] Tal vez podamos proponer una lectura más perversa, que se niegue a entender la ambivalencia del afecto en estos términos, para la cual quizá el meollo de la cuestión sea que no hay ningún punto que apunte en dirección a un horizonte futuro. Acaso la naturaleza perversa de los sentimientos resida en que no siempre apuntan a algo.

¿Cómo leer entonces el paso del pesimismo al optimismo en *Niños del hombre*? ¿Tal vez los puntos de conversión sean también puntos de perversión? Como he señalado, la película comienza con Theo, quien expresa malos sentimientos: se muestra pesimista respecto de la posibilidad de que exista un futuro; es decir, respecto de la posibilidad de la posibilidad. Podríamos entender la creencia en la existencia de alternativas como una fantasía que nos defiende de los horrores del presente. En otras palabras, creer que en algún momento que siempre está "más allá del horizonte" las cosas "habrán de mejorar" tal vez no sea más que un modo de evitar el impacto que produce en nosotros reconocer el sufrimiento existente en el mundo que nos rodea. Pero la incredulidad acerca de cualquier posibilidad de un mundo distinto también podría constituir una defensa psíquica contra el sufrimiento. Quizás es algo que todxs conocemos demasiado bien: creer en algo implica el riesgo de equivocarnos y sufrir después. ¿Qué mejor, para evitar toda decepción, que negarnos a creer en la posibilidad de que pase cualquier tipo de cosa? La mayoría de nosotrxs probablemente haya experimentado el pesimismo como táctica de supervivencia: esas situaciones en que nos preparamos para la decepción evitando hacernos esperanzas, decidiendo por adelantado que no tenemos ninguna esperanza de alcanzar aquello que queremos, sin importar cuánto hagamos para lograrlo.[32]

En este caso, el pesimismo se convierte en una forma de anticiparse a la decepción, como una suerte de hábito que adquiere cada vez más fuerza por medio de la repetición.

El pesimismo nos ofrece un modo de habitar el mundo que nos permite blindarnos a la posibilidad. En otras palabras, anticiparse a la decepción puede funcionar como un modo de formación de la subjetividad. El cínico perpetuo tal vez no sea más que aquel que con mayor virulencia intenta defenderse de la posibilidad misma de la decepción, lo que lo lleva a disfrutar de la experiencia de la decepción incluso antes de que ocurra, o a disfrutar de la decepción de los demás como una señal de que su decepción ya estaba marcada. Podemos entender el cinismo de la incredulidad como una defensa contra la contingencia, contra esas posibilidades que mantiene siempre abiertas la fortuna de lo fortuito, pero también como una respuesta razonable a situaciones desesperadas.

No obstante, aunque el mundo de Theo sea una mierda, todavía hay formas del sufrimiento que exceden los significantes "demasiado tarde" que el antihéroe articula con espíritu pesimista. Hay un único momento en que el dolor lo destroza: cuando asesinan a Julian. Lo muestra su cuerpo, que se desmorona en el suelo. El dolor lo deshace. A lo largo del resto de la película, su mal sentimiento constituye un hacer, un modo de estar en el mundo de determinada manera, antes que un deshacer. De hecho, gracias al testimonio de otras personas llegamos a conocer la causa de su dolor: la pérdida de su hijo Dylan. Esta causa perdida es reveladora. El pesimismo puede ser no solo una defensa contra el sufrimiento sino también una expresión del sufrimiento; como si decir "eso duele" o "me duele" nos ofreciera un modo de dejar atrás el dolor. Decir "el mundo es una mierda, mi propia vida es una mierda" puede ser un modo de encubrir la causa del sufrimiento; en este caso, la pérdida de un hijo. Más adelante habré de regresar sobre la significación del niño como objeto de un dolor no dicho. Lo que me interesa en este momento es de qué manera el pesimismo, en cuanto un modo de la formación subjetiva, puede hacer uso del sufrimiento

para evitar más sufrimiento. Esto es lo que afirma Oliver Bennett en su reflexión sobre el "pesimismo cultural" de la actualidad. A su juicio, el pesimismo es "una defensa contra la depresión y la angustia, la proyección sobre el mundo externo de una negatividad que de otra manera se dirigiría hacia el propio yo".[33] Al anticipar que lo que sigue es la nada, el pesimista oculta aquello que se juega en su deseo de que no haya nada. Mientras que los alegres optimistas parecen ignorar el sufrimiento mirando siempre el lado amable de las cosas, viendo todos los vasos llenos en vez de vacíos, también los pesimistas pueden vaciar de contenido perjudicial ese vacío que preconizan viéndolo siempre como algo que ya está allí, sin necesidad de que nada ocurra, antes de que se vaya todo a la mierda.

Desde luego, la película no permite que Theo continúe aferrado a su propia desesperación, a esa mirada que le permite caracterizar su inacción como una forma de sabiduría. Theo actúa. Bueno, algo así. En el transcurso de la película, este personaje no es un agente con un sentido de propósito moral o visión de futuro, nunca lo vemos a cargo de las cosas. Por el contrario, las cosas le pasan. Julian lo interpela como exactivista, y le pregunta si puede ayudarla a conseguir los papeles para ayudar a que una muchacha refugiada escape del país. Él hace su parte, pero rechaza su lugar como sujeto de esa interpelación. Ella dice "deberían haberlo visto en los viejos tiempos, cuando era un verdadero activista", a lo que él responde: "La activista eras tú. Yo solo quería acostarme con alguien". De esta forma, Theo rechaza la identidad que le ofrece el activismo. Y sin embargo se deja llevar por las cosas. Se deja atrapar. Y pasan cosas. Matan a Julian, y Theo descubre que la muchacha refugiada está embarazada. Como más tarde se ocupa de decir su amigo Jasper, este es "el milagro que todo el mundo ha estado esperando".

El embarazo también es una de esas cosas que pasan, no se ofrece ninguna explicación. Es un milagro, y la

religiosidad de este lenguaje tiene su propia realidad afectiva. El pesimismo nunca es una defensa adecuada cuando las cosas pasan. O bien podríamos decir que el pesimismo nos protege de la posibilidad de los milagros hasta que uno ocurre. Una vez que las cosas suceden, no tenemos manera de defendernos de la posibilidad: ni siquiera tenemos la posibilidad de prepararnos para ellas, por más que esperemos que ocurran. Sí, algo pasa. La fortuna de lo fortuito implica cierta forma del sí en ese hacerse real de lo que hasta entonces no era posible. No es que Theo, haciendo suyo este sí en el nivel de la creencia o la predisposición a las cosas, pase del pesimismo al optimismo. Por el contrario, se encuentra ante una tarea muy práctica, tiene algo que hacer: llevar a la muchacha embarazada al barco, al Mañana, para que pueda unirse al Proyecto Humano. Ya sabemos que él no cree en el Proyecto Humano como símbolo de la posibilidad de un futuro (anterior incluso al utopismo de un futuro alternativo); de hecho, sabemos que la sola posibilidad de que exista un proyecto semejante provoca en él una intensificación de su enojo y su desesperación (es demasiado tarde, el mundo ya era una mierda antes de que esto ocurriera). Pero aun así debe llevarla hasta allí, *sin importar que crea o no* en la existencia de ese proyecto.

La película no sostiene que la creencia esté a nuestro alcance como una forma de optimismo ("¡sí, existen!"), ni tampoco idealiza al pesimismo como una forma de sabiduría ("solo existen para aliviar tu sufrimiento"). Lo que se expresa aquí es algo que está más allá de la tecnología de las creencias. Theo descubre que los Peces nunca han tenido contacto con el Proyecto Humano, solo saben dónde encontrar el barco debido al capricho de una cadena de rumores: Miriam, una de los Peces, le dice que "Luke no tiene forma de contactarse con el Proyecto Humano. Ni él ni nadie... Hacemos contacto con el Proyecto Humano a través de espejos. Julian era nuestro espejo". Cuando Theo le pregunta qué es un espejo, Miriam le explica: "Los espejos

contactan a uno de los nuestros, y esa persona contacta a otra, y así hasta que el mensaje llega a Julian". Theo manifiesta su indignación acerca de que estén dispuestos a creer en algo que tal vez no exista, fundándose solo en el capricho de una serie de rumores: "No me digas, carajo, que nunca hablaron con ellos". No obstante, también él sigue adelante con ese capricho. Por lo general, suele definirse el capricho como una "idea antojadiza" o una "rara determinación". No se trata aquí de llegar a creer en algo raro, sino de estar dispuesto a mantener viva esa rara determinación. Theo no actúa porque haya llegado a creer que es posible algo en lo que antes no creía. Theo sigue adelante con la historia porque se lo piden, porque le piden que haga algo, por más que hacer algo no se corresponda con sus expectativas ni con lo que cree. Ni siquiera aguarda que haya correspondencia.

De esta forma, no es el embarazo lo que crea el futuro, ni la causa del futuro. Antes bien, el futuro es aquello que ocurre gracias a todo el trabajo necesario para acercarse lo suficiente como para oír el rumor, que siempre es un rumor que ha oído antes otra persona. Nos convertimos en el sujeto de una interpelación que no hemos oído. La llegada de los personajes al barco tampoco ofrece la imagen de un futuro feliz. En todo caso, esa llegada es un punto de conversión, o crea la posibilidad de una conversión futura. La llegada es también aquello que lleva tiempo. Si el tiempo es eso que pasa, entonces el tiempo que lleva que algo pase es un tiempo de perversión. Podríamos decir que el tiempo es aquello que hace que el futuro sea perverso. En el capítulo primero, hice referencia al juego del teléfono descompuesto, al que podríamos describir como un entretenimiento fundado en el placer que nos produce la perversidad en la transmisión del mensaje. Lo que nos divierte es el modo en que las palabras se desvían, de manera tal que las que llegan al final no son reconocibles como las palabras de partida. La desviación es el propósito y el placer del juego.

ESPERANZA E INQUIETUD

Si bien podemos sentirnos optimistas o pesimistas, no solemos caracterizar al optimismo y el pesimismo como sentimientos. En esta sección, quisiera volver sobre la cuestión de la esperanza para reconsiderar la temporalidad de los sentimientos: esto es, de qué manera los sentimientos se direccionan hacia los objetos del presente, de qué manera mantienen vivo el pasado y de qué manera implican implican formas de expectativa o anticipación de lo que habrá de ocurrir (el futuro es siempre "eso" que habrá de ocurrir pero nunca llega, eso que siempre o únicamente habrá de ocurrir mañana, aun cuando hayamos dejado atrás futuros pasados). He planteado que la promesa de la felicidad es aquello que hace que las cosas sean promisorias; la promesa siempre "se adelanta" a sí misma. Se trata de una anticipación afectiva entendida como una orientación hacia el futuro, como aquello que nos aguarda más adelante, como aquello que está por venir.

En términos clásicos, también la esperanza se describe como una emoción orientada al futuro. John Locke, por ejemplo, describe la esperanza como una emoción que percibe como bueno algo que aún no está presente, y a partir de ello imagina un futuro placer: "La esperanza es ese placer de la mente que todos experimentan en sí mismos con motivo del pensamiento del probable gozo futuro de una cosa que sea capaz de deleitar".[34] La esperanza es un sentimiento presente (un placer en la mente) pero direccionado hacia un objeto que no está aún presente. Desde luego, esta decisión de depositar nuestras esperanzas en determinada cosa puede estar sujeta a experiencias anteriores, por las que estimamos que algo podrá o habrá de causarnos placer. He señalado que la felicidad, aunque la experimentemos en el presente, se orienta siempre hacia el futuro. Se nos promete la felicidad por medio de la proximidad a determinados objetos, lo que convierte a la felicidad

en algo "expectante". Podríamos incluso describir la felicidad como una "tecnología de la esperanza", por tomar la expresión acuñada por Sarah Franklin:[35] cuando anhelamos esto o aquello, le atribuimos a esto o aquello ser causa de felicidad, es decir, ser una felicidad que podría llegar en un momento del futuro.[36] O, según la descripción de Zygmut Bauman, podríamos tener felicidad mientras tuviéramos esperanza: *"somos felices mientras no perdamos la esperanza de llegar a ser felices"*.[37] Si esperamos la felicidad, podemos ser felices en la medida en que retengamos esta esperanza (con una felicidad que, paradójicamente, nos permite ser felices con la infelicidad).

La esperanza anticipa una felicidad por venir. Ernst Bloch describe la esperanza como una "conciencia anticipatoria": somos conscientes del "todavía no" en el despliegue del presente. A su juicio, la esperanza es un "acto orientado de naturaleza cognitiva".[38] La esperanza, podríamos decir, es un modo atento de orientarnos hacia el futuro, o un modo de crear la idea misma de futuro como algo que nos lleva hacia algún lugar. El hecho de que al anhelar esto o aquello lo que en realidad anhelemos sea la felicidad no implica que creamos que de salir las cosas del modo que aguardamos *seremos* felices, sino que *podríamos* serlo. Tenemos cierta confianza en el resultado, fundada en la posibilidad de que el resultado sea *exactamente ese*. En la medida en que el futuro es lo que no existe, aquello que está siempre adelante, en el rumor del "un poco más adelante", la esperanza también implica imaginación, un deseo que nos ilumina acerca de aquello por lo que luchamos en el presente. La esperanza es el deseo y la expectativa de que una posibilidad deseada "se haga real".

Es por ello que, para Durkheim, la lógica anticipatoria de la esperanza la convierte en una forma de orientación del pasado o que tiene que ver con el pasado. En la introducción a este libro, hice referencia a la crítica que el sociólogo francés plantea al optimismo del discurso uti-

litarista. Pero Durkheim también se mostraba crítico del pesimismo. En su célebre estudio acerca del proceso de división del trabajo, sostiene que los pesimistas explican la esperanza como una ilusión que sostiene la decisión de "seguir adelante". En sus propias palabras, "según ellos [los pesimistas], si, a pesar de las decepciones de la experiencia, aún queremos a la vida, es que esperamos, sin razón, que el porvenir rescatará al pasado".[39] Durkheim se niega a creer que el optimismo implique este engaño de la creencia o por la creencia. Sostiene que nuestras esperanzas se fundan en el pasado, a partir de un cálculo acerca de lo que llama el término medio de la existencia: "es preciso que, en el término medio de las existencias, la felicidad haya superado a la desgracia. Si la relación se invierte no se comprendería ni de dónde podría provenir el apego de los hombres por la vida, ni, sobre todo, cómo se habría podido mantener maltratado a cada instante por los hechos". En otras palabras, para él la existencia de la esperanza constituye evidencia suficiente de lo que describe como una recompensa relativa. Pero todos sabemos que las personas que tienen esperanzas pueden ser más o menos afortunadas. Durkheim plantea que la sola idea de que alguien pueda ser más o menos afortunadx solo tiene sentido si hemos experimentado "momentos de fortuna", como así también "los golpes del infortunio".

No necesitamos señalarle a Durkheim que en realidad la historia nos enseña acerca de la relatividad de la buena fortuna para aprender de su obra.[40] Lo que nos demuestra es que nuestra historia, nuestra llegada, implica distintos momentos de fortuna e infortunio, y que la esperanza es una orientación hacia estos momentos del pasado, entendidos como el carácter relativo de la fortuna. Tenemos esperanzas –podemos sentirnos afortunados– porque hemos experimentado momentos de fortuna, aun cuando no seamos afortunados en nuestra actual situación de vida. La esperanza en la persistencia de la vida tal vez implique

la tendencia a valorar afectivamente dichos momentos de fortuna *como* momentos afortunados.

En la introducción al presente capítulo, expliqué mi interés por las formas distópicas a partir del argumento de Jameson según el cual necesitamos desarrollar cierta inquietud por el futuro. Podríamos suponer que las personas sienten *más* inquietud que esperanza. Tener esperanzas como una orientación hacia momentos pasados podría ser un modo de evitar la inquietud o ansiedad sobre la pérdida del futuro. Pero quisiera plantear que entre inquietud y esperanza existe cierta intimidad. Tener esperanzas *nos* inquieta, *nos* angustia, porque la esperanza implica querer algo que podría o no ocurrir. La esperanza está relacionada con el deseo del "podría", que solo es un "podría" si mantiene abierta la esperanza del "podría no".

Me gustaría pensar que películas distópicas como *Niños del hombre* constituyen lecciones objetivas de inquietud esperanzada y su traducción en una esperanza inquieta. *Niños del hombre* parte de la idea de que la posibilidad de perder el futuro no nos inquieta lo suficiente; no solo nos muestra que podemos perder un futuro (el mundo "está en ruinas") sino también nos da a entender que habremos de perder el futuro si no pensamos al futuro como algo que podemos perder. La pérdida de la capacidad reproductiva se convierte en un síntoma de la pérdida de la capacidad de producir un futuro. No habrá más humanos que recuerden el pasado, lo que significa que el pasado no tendrá futuro. Theo le pregunta a su primo por qué se molesta en preservar los tesoros del mundo: "Dentro de cien años no habrá nadie que pueda ver ninguna de estas cosas. ¿Qué hace que sigas haciéndolo?". A lo que su primo le contesta: "Ya sabes cómo es, Theo. No pienso en eso". Cuando no hay idea de futuro, la preservación del pasado se vuelve irreflexiva. Es lo que nos permite "seguir adelante".

Dado que todos, en cuanto seres finitos, nos enfrentamos a la ausencia de futuro, podríamos considerar que

la idea del futuro es la idea de lo humano, o la idea de lo que Marx llama "ser genérico". Si no hubiera un género, una especie, el ser individual carecería de sentido, de manera tal que "no pensaríamos en eso" al hacer lo que hacemos. Desde luego, podríamos cuestionar esta lógica humanística que tiene por único propósito la siguiente generación, lo que nos devolvería a la cuestión del "futurismo reproductivo" descripto por Lee Edelman. O bien podríamos considerar hasta qué punto lo que está en juego aquí es la interrupción de lógicas de postergación bastante corrientes. Como he analizado en el capítulo primero, tenemos la tendencia a soportar nuestras luchas en el presente postergando nuestra esperanza de felicidad en algún punto futuro. Por consiguiente, "ningún niño" no significa sencillamente "ningún futuro", sino también la pérdida de una fantasía del futuro como aquello que puede compensarme por mis sufrimientos; lo que está bajo amenaza es la fantasía misma de que haya algo o alguien por quien sufrir. Si, según esta lógica de supervivencia por medio de la postergación, lo que existe es para lo que viene después, la pérdida del "después" es experimentada como la pérdida del "para".

La ausencia de niños es un significante de la ausencia de alguien en quien pueda postergar mi esperanza, en cuyo nombre pueda justificar mi actual sufrimiento. Los niños, en otras palabras, cargan con el peso de esta fantasía. Esto no quiere decir que no debamos desafiar la idea de que las vidas sin hijos carecen de propósito: muchas de nosotras, que vivimos nuestras vidas sin "hijos propios", estamos cansadas no solo de que se nos diga que nuestras vidas carecen de propósito sino también de tener que plantear que la vida no necesita involucrar hijos para tener sus propios propósitos. Pero, sin importar en qué términos leamos esta idea de que una existencia sin hijos carece de sentido, la inquietud que se expresa detrás de ella es la inquietud ante la pérdida del futuro como idea,

y la necesidad de inquietarnos por dicha pérdida para así recuperar la idea de tener un futuro.

¿De qué manera se produce en la película esta conversión desde la desesperación hacia la inquietud de la esperanza? ¿Cuáles son los puntos de conversión? Acaso el personaje de Kee nos brinde la clave. Como ya sabemos, Kee está embarazada, y el proyecto de la película –que se convierte en el proyecto de Theo– es hacer que ella llegue a un barco llamado Mañana. Más adelante volveré sobre la significación del barco; de momento, quisiera señalar que en *Niños del hombre* "llegar al barco" significa hacer posible el futuro o hacer posible que haya un futuro.

Esto nos permite entender en qué sentido el proyecto de Theo, ese quedar "atrapado" por las cosas que pasan, implica cierta idea de esperanza. Esto no quiere decir que el propio Theo se vuelva un hombre esperanzado. En el mejor de los casos, actúa sin esperanzas. Como señala Jean-Paul Sartre cuando, recurriendo a lo que llama una "vieja fórmula", defiende al existencialismo de la acusación de promover un quietismo, "no es necesario tener esperanzas para actuar".[41] Al actuar sin esperanzas, dejamos que se actúe por y sobre nosotros. Recordemos que el Proyecto Humano se comunica por medio de espejos: los mensajes se transmiten entre cuerpos próximos, pero para que continúe la transmisión de algo es necesario que todas estas proximidades se distancien un poco, en la medida en que el distanciamiento de una proximidad es condición de posibilidad de la creación de otra. Tal vez haya esperanza en la distancia de la transmisión. Los rumores que transmiten las palabras crean líneas entre una persona y otra. Una línea de esperanza es la esperanza de una línea. Se extiende una línea que pasa entre cuerpos sin saber por dónde pasa, sin saber qué transmite e incluso sin saber si tiene o no un final. De hecho, el fin de la línea no es su propósito: no es ningún accidente que otro modo de decir que hemos perdido toda esperanza sea decir que hemos llegado "al final de la línea".

Puede haber esperanza meramente en transmitir algo, en una situación en que el proyecto o la tarea sea mantener la transmisión. La película nos muestra que tener un proyecto –algo que hacer por o junto a otros, algo que nos saque de las rutinas cotidianas de nuestra vida– puede energizarnos, y que esa energía puede adquirir su propia fuerza: si carecemos de un proyecto, de un sentido de propósito, nuestro propósito puede ser encontrar uno. Pero tener un proyecto puede dar visibilidad a algunas cosas restándosela a otras. En su comentario, Žižek sostiene que la potencia de la película radica en el hecho de que el sufrimiento ocurre en el fondo: es demasiado intenso para mirarlo de frente, por lo que solo se nos permite verlo de manera oblicua, detrás de la acción. Podríamos afirmar que en realidad esta es una limitación de la película, en la medida en que es el propio avance del relato, el "volverse activo" de Theo que es también el volverse real de lo posible, lo que mantiene al sufrimiento relegado en el fondo. Ocupado en su lucha por llevar a Kee hasta el Mañana, Theo no ve ese sufrimiento; de hecho, si adoptamos su mirada, "volvernos activos" es algo que también nos permitiría no ver el sufrimiento, en la medida en que al concentrarnos en algo podríamos dejar de prestar atención al sufrimiento. Por otra parte, dejar de prestar atención al sufrimiento no significa que no esté allí, o que no pueda estar incluso detrás de nuestra acción, en el sentido de darnos un objetivo, dirección o propósito. Llegado este punto, cabe preguntarnos si dedicar toda nuestra atención al sufrimiento es siempre lo que nos permite hacer algo por el sufrimiento. Acaso la acción dependa de la capacidad de manejar en qué lugares ponemos la atención.[42] Pero si en efecto relajar un poco la atención hace posible concentrar dicha atención en el nivel de la tarea, podríamos preguntarnos qué significa en realidad hacer algo.

En esta película, la tarea –ese "algo que hacer"– adquiere una forma bastante convencional en términos de

raza y género. El ciudadano varón blanco debe salvar a la mujer refugiada negra, quien lleva la carga de dar a luz no solo a una nueva vida sino también a la humanidad como ser genérico. En una escena, Kee llama a Theo al granero (con claras resonancias bíblicas) y le revela su cuerpo embarazado. Primero él se queda sin habla, pero luego dice "está embarazada". Y repite el enunciado como si las palabras fueran necesarias para confirmar la verdad. De esta forma, la mujer negra se convierte en un medio a través del cual a él le son dadas palabras, como señal de la esperanza, como un tipo de motivo para hacer algo, donde la esperanza implica un proyecto encarnado. En otras palabras, a través de ella, él adquiere un sentido de propósito. Si bien es un héroe involuntario, Theo la ayuda, la salva, la guía y la lleva hasta el final del camino, que resulta feliz en la medida en que ella se sube al barco, lo que nos da la posibilidad de un mañana. Ella es el objeto de nuestra esperanza: esperamos que tenga al niño. Su esperanza es tener al niño. Nuestra esperanza en su esperanza depende del hombre blanco, quien debe llevarla hasta el barco Mañana.

Leo la película como si tratara acerca de la conversión de Theo. Este personaje no es el punto de conversión, como lo era Joe en *Quiero ser como Beckham*, aquel que promete convertir los malos sentimientos en buenos sentimientos. Antes bien, él es el convertido, y se lo convierte de la desesperación a la esperanza, del no-sentimiento (el entumecimiento que podemos experimentar como parte de una irritabilidad cotidiana, "es demasiado tarde, el mundo es una mierda") a una intensificación del sentimiento. Se trata de una conversión de la indiferencia –la aparente falta de sinceridad del "lo que sea"– al cuidado, entendido como cuidar de alguien, tener a alguien a quien cuidar y de esta forma preocuparse por lo que pasa, preocuparse porque haya o no un futuro. Esta preocupación no se limita a una preocupación por la felicidad, que como he señalado en el capítulo anterior imprime en el cuidado ciertas formas y quiere que

el receptor del cuidado sea de determinada manera. Antes que un cuidado de felicidad podríamos describirlo como un cuidado de fortuna, en el que cuidar de alguien es preocuparse por lo que le pase. Un cuidado de fortuna no buscaría eliminar del cuidado toda forma de inquietud, incluso podríamos describirlo como un cuidado para la fortuna. No hay nada más vulnerable que cuidar de alguien; nos obliga no solo a concentrar todas nuestras energías en algo que no somos nosotros sino también a cuidarlo de todo aquello que está más allá o fuera de nuestro control. Cuidar produce inquietud: estar a cargo, ser cuidadosxs, es cuidar de las cosas inquietándonos por su futuro, un futuro que está encarnado en la fragilidad del objeto cuya persistencia importa. Preocuparnos como una forma de cuidado no tiene que ver con ser una persona buena o agradable: aquellas personas para las que "preocuparse" forma parte de su yo ideal actúan a menudo de maneras bastante poco cuidadosas con los demás con el propósito de cuidar de esa buena imagen que se hacen de sí. Cuidar no es soltar un objeto sino aferrarlo dejándose ir, entregándonos a algo que no nos pertenece.

Si entendemos que *Niños del hombre* trata acerca de la conversión de Theo, resulta más perturbadora, en la medida en que esto nos permite leerla como una película acerca de la paternidad (cosa que no debería sorprendernos, dado su título, pero es fácil no dejarse sorprender por el título). El hijo perdido de Theo es aquello que se evoca como la verdadera causa de su pesimismo. El primer encuentro que tenemos con este hijo perdido se produce merced a las fotografías colgadas en la pared de la casa de Jasper, entre las que puede verse una fotografía de Theo junto a una mujer y un niño, como así también otras imágenes felices de su activismo pasado. No se nombra a la mujer y al niño, pero se hace sentir la tristeza en torno a esa imagen feliz, en la que se reduce la felicidad a la imagen de algo que ya no está, que se ha perdido. No se habla aquí del duelo, pero todo implica una relación con

la pérdida de la posibilidad de esa felicidad contenida en la imagen. La pérdida de la familia se convierte en la causa de la infelicidad, que luego es redireccionada hacia la indeferencia o la apatía: mejor no dejarse afectar por nada que ser infeliz.

La primera que habla de esta pérdida es Julian, quien le dice: "Me cuesta mirarte. Él tenía tus ojos". Sus ojos y su tristeza. La paternidad es evocada aquí como la tristeza de una herencia: el niño hereda los ojos del padre, de manera tal que ver al padre es presenciar la pérdida del hijo. Podríamos considerar que la película trata acerca del modo en que Theo consigue sobreponerse a su tristeza convirtiéndose en padre. Así, en el momento en que ha conseguido subir a Kee al barco, ella se vuelve y le dice: "Dylan. Llamaré a mi bebé Dylan. Es un nombre de niña, también". La película recompensa a Theo con la paternidad, y estas son las últimas palabras que oye antes de morir.

De manera que el relato convierte a Theo de la indiferencia al cuidado, y lo recompensa con el regalo de la paternidad. No hay demasiada diferencia, salvo que esta vez tiene una niña, pero esta lleva el mismo nombre que su hijo. Como momento utópico, está lejos de ser ambicioso. Si prestamos atención a la conversión de Theo advertimos hasta qué punto las convenciones de la esperanza se fundan en que el hombre blanco sea padre, siendo el "padre" no solo de un nuevo ser sino de un nuevo ser genérico. Es la conversión de Theo la que nos da una nueva oportunidad de ser humanos. Aunque él muere, la niña se convierte en su hija, y reemplaza al niño muerto en función del nombre que se le da. Si bien la película da a entender que es mejor preocuparse que no preocuparse, en la medida en que esto permite que nuestra inquietud por el futuro mantenga las alternativas como algo posible, también nos plantea la cuestión de que el cuidado, aun si cuidamos *solo* o *justamente* de lo que pasa, puede direccionarnos hacia las formas sociales en las que ya se han depositado las esperanzas

de la felicidad. Podríamos considerar que esta incapacidad de ofrecer una verdadera alternativa para la reescritura del relato de la buena vida resulta reveladora, no solo porque nos da a entender que no debamos creer en las alternativas, sino porque nos muestra que las alternativas no pueden trascender como por arte de magia lo que ha aparecido o ha recibido una forma dada. Esta incapacidad de trascenderlas constituye la necesidad de la lucha política.[43]

Quisiera cerrar esta sección comparando *Niños del hombre* con otra película distópica, *La isla* (*The Island*, dirigida por Michael Bay, 2005). La pesadilla de esta historia se basa una vez más en la falta de futuro. Está contada desde el punto de vista de los clones, que no saben que son clones sino que han sido "llevados a creer" que son los únicos seres humanos que han logrado sobrevivir a una catástrofe ambiental. Esta es la verdad en la que deben creer; su creencia se convierte en la verdad, y esto les permite persistir en el mundo en el que viven. En realidad, los clones han sido creados como repuestos: donantes de órganos para seres humanos que desean comprar su longevidad, y úteros para mujeres que desean asegurar su futuro reproductivo.

La pesadilla de la película no tiene tanto que ver con la clonación o los avances en materia de genética, sino con la transformación de los seres humanos en instrumentos, o incluso la instrumentalización del ser genérico como tal. En este contexto, la clonación es relevante como un síntoma antes que como causa de la instrumentalización de la vida. Los clones encarnan a los trabajadores alienados y a los esclavos, los otros que deben ser liberados, que deben volverse conscientes de su alienación para rebelarse. Las condiciones de vida de los clones no son muy distintas de las condiciones de vida de muchas personas bajo el capitalismo global: trabajan pero no saben qué es lo que están creando o para quién lo crean. Resulta que su trabajo es lo que sostiene su alienación: los líquidos que hacen circular

por las cañerías son necesarios para la producción de nuevos clones. A los clones se los llama "productos": son hechos para ser comprados y vendidos. Son, por usar el fuerte término de Marx, "capital vivo". Sus vidas son tecnologizadas, observadas y monitoreadas por el gran Otro, al que encuentran en el rostro del médico como así también en las múltiples pantallas que moldean lo que pueden ver y hacer.

Los clones, tal vez, seamos nosotrxs. O acaso sean los otros, los que sufren y trabajan para que podamos tener "una buena vida". Su falta de esperanza se convierte en nuestra esperanza de futuro. "La única razón para que ustedes existan es que todos quieren vivir eternamente. Es el nuevo sueño americano." Nos encontramos aquí ante una economía política de la esperanza, por retomar el término de Ghassan Hage,[44] en la que este bien, la esperanza, está desigualmente distribuido, y en la que algunas personas no solo tienen más esperanza que otras, sino que consiguen esa esperanza excedente arrebatándole a otras la suya, y que se expresa, al mismo tiempo, en el hecho de que los otros "sean" solo para que algunos puedan "tener" aquello en lo que depositan sus esperanzas.[45]

Es importante señalar que los clones no sufren: la injusticia funciona aquí *sin sufrimiento o incluso haciendo que no haya sufrimiento*. De hecho, la película nos muestra como el optimismo, la esperanza y la felicidad pueden funcionar como tecnologías de control. Es verdad que a los clones se los mantiene en su lugar por medio del miedo, que funciona como una falsa memoria. Como asegura el Dr. Merrick (Sean Bean), el psicólogo a cargo de los clones, "los controlamos con el recuerdo de un evento común, la contaminación global, que los mantiene temerosos de todo lo que ocurra afuera". Pero el otro mecanismo de control es la esperanza: "La Isla es lo único que les da esperanza, que les da un motivo para vivir". La Isla es aquello que anhelan, aquello que se anticipa como la causa de la felicidad futura. La Isla es presentada como un mundo utópico situado en el

exterior, un mundo que solo los "elegidos" por una lotería diaria tendrán posibilidad de habitar. En realidad, aquellos que resultan elegidos han sido seleccionados para la muerte: en vez de ir a la Isla, se les quitan los órganos y se los reduce a ser partes sin un todo. El objeto de la esperanza participa del sufrimiento y la muerte: los clones no solo anhelan aquello que les causa sufrimiento y muerte (su boleto a la Isla), sino que la esperanza disfraza todo ese sufrimiento y muerte *de* felicidad (la felicidad de la Isla es el horror de la camilla del quirófano).

De hecho, la esperanza hace felices a los clones, su entorno crea felicidad. "Nuestro trabajo es hacerlos felices", le dice el Dr. Merrick al héroe de la película, Lincoln Six Echo (Ewan McGregor), de manera tal que "para ustedes todo esté bien". La película nos ofrece una lección objetiva acerca del modo en que la promesa de la felicidad mantiene las cosas en su lugar: los sujetos felices y esperanzados están bien adaptados porque se adaptan a una demanda que no saben que se les ha hecho. La esperanza suele ser considerada una emoción transformadora, fundamental para cualquier proyecto que procure hacer del mundo un lugar mejor donde vivir. En cierta literatura psicoanalítica, por el contrario, se la describe como una emoción conservadora: Anna Potamianou, por ejemplo, considera que la esperanza "resulta extremadamente tozuda",[46] y funciona como un escudo defensivo contra la vida y sus cambios, pérdidas e incertidumbres. De hecho, es posible describir la esperanza como un apego obstinado a un objeto perdido, que impide que el sujeto "siga adelante". La esperanza puede funcionar incluso como una forma de melancolía, como un intento de retener algo que ya se ha ido, por más que la esperanza parezca constituir una forma de relación bastante distinta con ese algo. ¿Cómo saber si nos estamos aferrando a algo que ya se ha ido o soltando algo que aún está presente? En cierto sentido, todos los objetos de la emoción son fantasías de aquello que los objetos podrían proporcionarnos.

La esperanza es una fantasía positiva respecto de lo que el objeto habrá de darnos. La Isla es justamente ese tipo de objeto: anhelamos algo que no está presente, que es lo que hace que el objeto esté presente *en cuanto* deseo.

Pero la película trata también acerca de una rebelión; casi podríamos decir que el guion está construido como el relato de una revolución de los clones. Quien lidera la revolución, el héroe, es un clon: Six Echo. Six Echo es un extranjero al afecto: lo que lo aliena es su incapacidad de ser feliz. No está bien adaptado y se rehúsa a adaptarse al mundo. "¿Qué te preocupa?", le pregunta el Dr. Merrick, a lo que él contesta: "La noche del martes es noche de tofu. Y yo me pregunto, ¿quién decidió que a todos nos gusta el tofu? ¿Y qué es el tofu? ¿Por qué no puedo comer tocino? Me gusta el tocino. Y no se me permite comer tocino en el desayuno. Y hablemos del blanco. ¿Por qué tenemos que vestirnos todo el tiempo de blanco? Es imposible mantenerlo limpio. Nunca consigo ningún color. Quiero saber las respuestas y quiero más... más que solo esperar para ir a la Isla". La rebelión comienza cuando advertimos que lo que está presente no es suficiente, cuando sentimos inquietud acerca del modo en que se da lo dado y cuando queremos algo más de lo que se da.

Cuestionar las cosas significa convertirse en un extranjero en términos afectivos. La inquietud de Six Echo es pegajosa: siente angustia por cualquier cosa y por todo, con la enérgica fuerza de la pregunta "¿pero por qué?" que viene a perturbar la cálida cobija del buen sentimiento. El Dr. Merrick dice de él: "Fue el primero en cuestionar su entorno, toda su existencia aquí", y luego dice: "Hemos fundado todo nuestro sistema en la predictibilidad... Six Echo ha mostrado el único rasgo que la socava, la curiosidad humana". Solemos considerar que la curiosidad y el querer saber son emociones positivas. En esta película, si bien se las presenta como algo bueno (la condición de posibilidad para la libertad), aparecen ligadas a un mal

sentimiento. Es el sujeto que se siente mal aquel en el que se despierta la curiosidad, el que quiere saber.

Six Echo adquiere conocimiento de lo que existe fuera del horizonte de la esperanza, entendida como propósito de la existencia colectiva de los clones. Quedar fuera de ella no lo convierte automáticamente en un revolucionario, ni le da la voluntad política de salvar a los demás clones de su felicidad. Por el contrario, busca al humano del que ha sido clonado, dando por supuesto que a su humano habrá de importarle lo que pase con él, solo para descubrir que lo único que al humano le interesa es cuidar su inversión, lo que significa evitarse una confrontación con su clon que lo ponga ante la evidencia de que el clon tiene sentimientos. Al enfrentarse a sí mismo como humano, Six Echo advierte la injusticia de todo aquello en lo que se funda su existencia, o incluso la injusticia de su propia existencia. Adquiere así la decisión de rebelarse enfrentando su propia participación corporal en la injusticia.

Y es también por medio del amor que Six Echo adquiere este sentido de propósito. Cuando su amada Jordan Two Delta (Scarlett Johansson) gana un lugar en la Isla, él sabe que está yendo a una muerte segura. Escapa con ella, pero para darle esperanzas debe mostrarle que la Isla es una promesa vacía. El contraste entre las dos películas analizadas resulta muy interesante en este punto. Ambas tratan de un hombre que salva a una mujer, pero en *La Isla* esta trama se organiza en función del romance de una pareja heterosexual. En *Niños del hombre*, en cambio, Theo adquiere su propósito al perder a Julian; de hecho, toma su lugar y continúa el proyecto de ella de llevar a Kee hasta el barco Mañana. En *La Isla*, lo que hace que Six Echo pase a la acción es el amor que siente por Two Delta: la liberación comienza con el deseo de salvar a su amada. Su amor es caracterizado como una rebelión desde el inicio, dado que entre los clones está prohibida toda intimidad; que desarrollen sentimientos unos por otros está "fuera de programa".

Es habitual que los integrantes de la pareja heterosexual que se enfrenta al hecho de que su amor es prohibido se conviertan en los agentes de la transformación social. La heterosexualidad se convierte así en el fundamento de los relatos de reconciliación, como si pudiera sanar todas las heridas del pasado, algo que ya hemos analizado en el capítulo cuarto. Luego de que tienen sexo, Two Delta susurra: "La Isla es real: somos nosotros".

Six Echo y Two Delta llegan a encarnar una esperanza alternativa. Escapan y regresan para liberar a los demás clones. Esto no quiere decir que la película adopte una perspectiva desesperanzada; en todo caso, se funda *en una conversión que consigue sostener un afecto*. En otras palabras, consigue sostener el afecto cambiando de objeto: la falsa esperanza (la Isla) se convierte en una esperanza verdadera (amor, liberación). Y es el hombre blanco, clon o no, el que funge de punto de conversión, el que da a los clones la esperanza verdadera que les permite librarse de las falsas esperanzas que les asegura su felicidad. En determinado momento, Albert Laurent (Djimon Hounsou), un hombre negro que ha sido contratado para matar a los clones fugitivos, se voltea y se suma a Six Echo y Two Delta como liberador. Esto sucede porque se conmueve al ver cómo Jordan se toca su marca y le ruedan lágrimas por las mejillas. En esa lucha de los clones por la libertad, Albert reconoce su propia historia: "A mi hermano y a mí nos marcaron para que supiéramos que éramos menos que humanos". La marca es un signo pegajoso: hace que la lucha de los clones se pegue a las luchas de liberación de las personas negras y de todos aquellos otros a los que se ha considerado menos que humanos marcándoles la piel. Pero yo diría que, lejos de hacer del cuerpo negro otro punto de conversión, esta película, al igual que *Niños del hombre*, muestra al cuerpo negro como receptor del don. La revolución se convierte en un regalo del hombre blanco.

Por todo ello, podríamos decir que tanto *Niños del hombre* como *La Isla* contribuyen a contener la revolución que podrían plantear, en la medida en que la esperanza revolucionaria continúa en ellas ligada al hecho de ser padre o de resultar funcionales al hombre blanco. Y aun así, bajo la forma distópica, advertimos en ellas el potencial de que pasen otras cosas que los relatos no logran contener. Advertimos, por ejemplo, la aparición de una solidaridad ante lo que pasa, un sentido de lo que puede llegar a pasar cuando la gente se reúne para revertir una situación. ¿Qué pasa cuando se suspenden las reglas normales de la contienda? ¿Qué hacemos con esos momentos anteriores al comienzo de un nuevo mundo en los que el viejo orden se revela como violencia? Estos momentos de suspensión no son momentos de trascendencia, y aun así podemos posponer estos momentos. El momento de suspensión crea lo que Slavoj Žižek llama "un cortocircuito entre el presente y el futuro",[47] en el que podemos actuar como si el "no todavía" ya estuviera aquí, en vez de ser solo la promesa de algo por venir. En *Niños del hombre*, el campo de refugiados de Bexhill-on-Sea, donde pocos se atreven a ir, donde residen los más desdichados, es el lugar más peligroso y promisorio del mundo: es allí donde el alzamiento o rebelión ya está ocurriendo. Žižek lo describe como "una especie de territorio virgen al margen de la omnipresente y sofocante opresión".[48] En estos lugares se suspenden las reglas que gobiernan la vida social, lo que significa que, al menos de momento, no se ha decidido de antemano qué significa habitar determinadas formas. Ya no estaríamos seguros de qué estamos diciendo al decir "una familia es *esto*", "un amigo hace *esto*", "un amante significa *esto*" o "una vida tiene *esto*". Ni siquiera estaríamos seguros de qué significa admitir que somos seres humanos o que estamos vivos. Cuando no sabemos qué significa ser o tener *esto*, ello nos obliga a esforzarnos para producir y elaborar su significado. Una revolución no solo exige la rebelión de

los sujetos, sino también una revolución de los predicados, de aquello que va adherido a los sujetos de las oraciones. Los sujetos serían plurales, en la medida en que no solo se convoca al "nosotros" a tomar una decisión acerca de *esto*, sino que se lo crea como efecto de *esta* decisión. Las comunidades de fortuna se organizan en dichos momentos de suspensión, en los que todos los que se han visto excluidos o confinados en un mismo lugar se reúnen en un "nosotros", que adquiere un sentido de propósito al poner en cuestión todos los significados de *esto*.

LA LIBERTAD DE SER INFELIZ

Para aprovechar estos momentos de suspensión, acaso tengamos que suspender o postergar la felicidad. Rebelarse contra la demanda de la felicidad también puede ser una forma de rebelarse. Algunas distopías, de hecho, nos ofrecen visiones de la felicidad como pesadilla. Habría todo un subgénero de ficción distópica al que podríamos denominar "distopías de felicidad", que reuniría entre otros al clásico de Aldous Huxley *Un mundo feliz*, el libro de James Gunn *The Joy Makers* [Los hacedores de felicidad] y el inquietante cuento de Ursula K. Le Guin "Los que se marchan de Omelas".[49] ¿Qué nos enseñan las pesadillas que retratan estos libros?

El prefacio de Huxley a *Un mundo feliz* nos ofrece una contundente lectura de eso que algunos científicos llaman "el problema de la felicidad". Lo describe como el problema "de lograr que la gente ame su servidumbre".[50] El bravo y nuevo mundo es el mundo feliz, donde la gente "tiene lo que desea, y nunca desea lo que no puede obtener". La felicidad es aquello que mantiene las cosas en su lugar porque el sujeto obtiene lo que desea y desea lo que obtiene. Para ello, es preciso que los individuos renuncien a desear lo que no tienen y no pueden alcanzar. "'Y este', intervino

el director sentenciosamente, 'este es el secreto de la felicidad y la virtud: amar lo que uno tiene que hacer. Todo condicionamiento tiende a esto: a lograr que la gente ame su inevitable destino social'". Estar condicionado por la felicidad es disfrutar de nuestra condición. El mundo feliz es un mundo narcotizado, en el que las tabletas de soma hacen que la gente se sienta bien y donde se produce el consenso por medio de objetos felices compartidos, que crean una manta cálida que en realidad encubre el potencial del cuerpo de verse afectado de otras maneras.

Al igual que en la película *La Isla*, a la que describiría como una "distopía de esperanza", el revolucionario aquí es quien rechaza la felicidad, lo que significa no solo que no consigue ser feliz sino que tampoco quiere serlo. Es Bernard, un psicólogo y un marginado, quien ofrece al lector las primeras señales de la revuelta, del sentimiento de rebeldía. "Preferiría ser yo mismo [...] yo y desdichado, antes que cualquier otro y jocundo". Si bien "ser yo mismo" funciona como un desafío a la ortodoxia social, también parece situar la infelicidad en el cuerpo del individuo. Bernard no quiere ser solo "una célula del cuerpo social". Esta formulación me recuerda a dos películas de animación protagonizadas por insectos: *Antz* y *Bee Movie* (*Antz*, dirigida por Darnell y Johnson, 1998; *Bee Movie*, dirigida por Hicker y Smith, 2007). Las dos están organizadas en torno a la figura de un insecto revolucionario que se rebela porque no se siente feliz con lo dado. De hecho, en ambas lo que radicaliza a este insecto individual es la infelicidad.[51] La hormiga o la abeja que no se amolda a cómo son las cosas es un insecto infeliz, curioso y deseante: quiere más de lo que tiene. A su vez, su disenso permite que este insecto heroico individual salve al hormiguero o la colmena en el clímax de la película. Su infelicidad se convierte en un don social alternativo. La representación de los infelices revolucionarios se ve limitada a la investidura de la esperanza revolucionaria en el cuerpo de un individuo.

En *Un mundo feliz*, la alternativa a la felicidad también se basa en la libertad individual. Por un lado, esta libertad se expresa como la libertad de que cada persona sea feliz a su manera. La réplica de Bernard a la afirmación de felicidad que expresa Lenina comienza por afirmar lo que ella dice: "Sí, 'hoy día todo el mundo es feliz'. Eso es lo que ya les decimos a los niños a los cinco años. ¿Pero no te gustaría tener la libertad de ser feliz... de otra manera?". El libro cuestiona incluso esta idea de la libertad de ser feliz *de otra manera* por medio de la figura del Salvaje, que llega a este mundo sin estar condicionado por él. El Salvaje es el personaje que articula la sabiduría del libro. "'Muy bien, de acuerdo', dijo el Salvaje, en tono de reto. 'Reclamo el derecho a ser desgraciado'." En un mundo en el que la felicidad es obligatoria, la infelicidad se convierte en un derecho. En la última distopía de felicidad de James Gunn, *The Joy Makers*, el rebelde también reclama su derecho a ser desgraciado: "'Este es un país libre, ¿o no?', exigió Berns. 'Un hombre puede ser infeliz si lo desea, ¿o no?' El Hedonista responde: "No... ese mito fue destruido hace cincuenta años. La libertad fundamental es la libertad de ser feliz".[52]

La libertad de ser feliz restringe la libertad humana en la medida en que nadie es libre de no ser feliz.[53] Tal vez, cuando la obligación de ser feliz se disfraza de libertad, la infelicidad se convierta en una libertad.

Tanto *Un mundo feliz* como *The Joy Makers* pueden ser leídas como críticas a la concepción utilitarista de la felicidad, a lo que conocemos como ciencia de la felicidad, con su convicción de que maximizar la felicidad constituye la medida del bien social. La primera parte de *The Joy Makers* nos ofrece un relato de la emergencia de la ciencia hedónica desde el punto de vista de Josh, un escéptico: "El derecho que asegura la Declaración de la Independencia (...) es el derecho a *buscar* la felicidad. Pero eso era posible cuando la felicidad era un arte. Hoy

es una ciencia. La hemos buscado demasiado. Es tiempo de que la atrapemos". La hedónica convierte el contagio de la felicidad en un deber de felicidad: "deben encontrar su felicidad en hacer felices a los demás". El horror de la hedónica en la novela de Gunn es el horror de que la felicidad se vuelva un punto final: la historia termina con todas las personas convertidas en embriones, una historia de vida del vientre al vientre, en la cual la más feliz de las vidas es la suspensión de la distinción entre el nacimiento y la muerte. Esto sugiere que la ciencia de la felicidad es una renuncia a la vida: el ser humano se ha "construido un último refugio contra la vida y se ha retirado dentro de él para vivir una muerte lenta y feliz".

En comparación con estas novelas, el cuento de Ursula Le Guin "Los que se marchan de Omelas" critica un modelo de felicidad más robusto, la concepción clásica de la vida buena y virtuosa. Las personas de Omelas viven vidas felices en un sentido significativo: "no eran niños ingenuos y felices, aunque sus niños eran de hecho felices. Eran adultos maduros, inteligentes y apasionados, cuya vida no era desventurada".[54] Su felicidad, podríamos decir, es una felicidad buena, un signo de valor, de una vida y una comunidad que florecen. Incluso podríamos decir que merecen ser felices. Pero su felicidad guarda un oscuro secreto. Depende de la miseria de un niño, un niño que está encerrado en un sótano: "El niño solía gritar por las noches pidiendo ayuda, y lloraba bastante, pero ahora solo pronuncia un débil quejido, 'eh-haa, eh-haa', y habla cada vez menos. Es tan delgado que sus piernas no tienen pantorrillas, tiene el vientre hinchado, recibe solo media escudilla de gachas con sebo una vez al día. Está desnudo. Sus nalgas y muslos son una masa de llagas infestas, pues suele sentarse todo el tiempo en sus propios excrementos. Todos saben que está allí, todos los habitantes de Omelas. Algunos vienen a verlo, otros se contentan con saber que está allí. Todos saben que debe estar allí. Algunos de ellos

entienden por qué, y otros no, pero todos entienden que su felicidad, la belleza de su ciudad, la calidez de sus relaciones, la salud de sus hijos, la sabiduría de sus profesores, la destreza de sus constructores e incluso la abundancia de sus cosechas o el esplendor de su cielo dependen por completo de la abominable miseria de ese niño".

La historia plantea la injusticia de un contrato semejante, la perversión de una felicidad colectiva que depende de la miseria de un único niño. Si la felicidad de muchos es causada por la infelicidad de uno, entonces esa felicidad siempre habrá de ser incorrecta. Siguiendo a Alain Badiou, podríamos describir la felicidad como una forma de nihilismo, fundada en el derecho de algunos a gozar de protección contra la miseria y sus causas, o el derecho a decidir cuánta miseria se puede soportar.[55] En Omelas, la felicidad del mundo se basa en una necesaria indiferencia respecto de la infelicidad de ese niño. La miseria del niño brinda la brújula moral.[56] Como toda buena distopía, Omelas les pide a sus lectores que reconozcan en ese mundo aparentemente ficticio que plantea la historia nuestro mundo real, de manera tal que esto les permita reconocer la posibilidad de lo que parece imposible.

Reconocemos demasiado en Omelas. Reconocemos hasta qué punto la promesa de la felicidad depende de la localización del sufrimiento: otros sufren para que cierto "nosotros" pueda aferrarse a la buena vida. Retomando el lenguaje de *El pozo de la soledad*, podríamos decir que la felicidad de "todos" es lo que contiene a la miseria entre las paredes. El mal de la felicidad es que participa de la localización y la contención de la miseria, la miseria de aquellos que no pueden habitar el signo supuestamente vacío de la felicidad, que no pueden poblar su forma. Alejarse de esta felicidad es verse alcanzadx por el sufrimiento. Que nos conmueva el otro no dependería de que podamos sentir su sufrimiento. La simpatía, que consiste en reaccionar al sentimiento con un sentimiento similar, es un modo de

relación en el que nos relacionamos muy poco, casi nada. Alejarse de la felicidad sería sencillamente rehusarse a ser indiferentes, mantener nuestra proximidad a la infelicidad, *sin importar* cómo esta pueda afectarnos.[57]

La decisión política de dejarnos afectar por la infelicidad podría reformularse como una libertad política. Podemos radicalizar la idea de libertad y entenderla como la libertad de ser infelices. La libertad de ser infeliz no tiene que ver estrictamente con sentirse triste o desdichadx, aunque suponga también la libertad de manifestar dichos sentimientos. La libertad de ser infeliz sería la libertad de dejarse afectar por lo infeliz, y de vivir una vida que pueda afectar a otros de una forma infeliz. La libertad de ser infeliz sería la libertad de vivir una vida que se aparte de la senda de la felicidad, sin importar a dónde nos lleve este desvío. Por consiguiente, implicaría también la libertad de causar la infelicidad a otros debido a nuestros actos de desviación.

No quiero dar a entender aquí que nuestro propósito político deba ser el de causar infelicidad. No se trata de convertir a la infelicidad en nuestro *telos*.[58] Por el contrario, si dejásemos de suponer que nuestro *telos* es la felicidad, descubriríamos que la infelicidad puede ser algo más que sencillamente aquello que obstaculiza nuestro camino. Y cuando ya no sabemos con seguridad qué es aquello que obstaculiza el camino, el propio "camino" se convierte en una incógnita. La libertad de ser infelices podría ofrecernos así las bases de una nueva ontología política que, en la medida en que no tome la felicidad como el punto de llegada comúnmente aceptado de la acción humana, sea capaz de interrogarse respecto del propósito de la acción. Esto nos permitiría actuar políticamente a partir de la falta de consenso respecto de los fines de la acción.

Reconocer las causas de la infelicidad formaría así parte de nuestra causa política. Es por ello que cualquier política de justicia necesariamente causará cierta infelicidad,

aun cuando este no sea el propósito de nuestra acción. A tal punto la felicidad se funda en el encubrimiento del sufrimiento, y se promete a partir de él, que la libertad de ver más allá compromete la propia felicidad. Rebelarnos puede resultar pernicioso no solo porque nos acerca al dolor, sino también porque acaso al revelar las causas de la infelicidad causemos más infelicidad. *Y habremos de convertirnos en la causa de la infelicidad que revelemos*. Es difícil hacer el intento de vivir y trabajar bajo el signo de la infelicidad. Los archivos de la infelicidad que he analizado en este libro reflejan el carácter colectivo de la infelicidad, se resisten a un individualismo que contrapone la infelicidad de uno y la felicidad de muchos. No se trata solo de que reconozcamos que la infelicidad es algo colectivo o compartido; también debemos entender que desafiar la felicidad solo puede ser un proyecto compartido. Es demasiado difícil causar la infelicidad de muchos siendo uno solo.

Es por ello que, si bien luchamos por algo, si bien tenemos aspiraciones, si bien bailamos en la brecha entre la herencia y la reproducción, los archivos feministas, queers y antirracistas ofrecen panoramas colectivos de infelicidad. Si desafiar el derecho a la felicidad supone desviarse del camino recto, todo movimiento político implica compartir una desviación con otras personas. Hay alegría, asombro, esperanza y amor en la desviación compartida. Si compartir una desviación es compartir aquello que causa la infelicidad, entonces incluso la alegría, el asombro, la esperanza y el amor son modos de *vivir con* la infelicidad, y no *sin* ella.

Decidirse a compartir lo que nos desvía de la felicidad es abrirse a la posibilidad, nacer a ella. Los movimientos políticos también se ocupan de abrir posibilidades para aquellos a los que se concibe como causas-de-infelicidad, como el origen de toda negación (en la medida en que, como he señalado, no ser feliz es no ser). Abrir posibilidades para los no felices, o para los no, poco tiene que ver con

volvernos humanos o ser felices. Los movimientos políticos tienen por objeto llegar a ser "no no"; es decir, volverse algo distinto del no. Trabajamos en lo que podríamos llamar una utopía inmanente: la de vivir el presente entendido, según la formulación de Lauren Berlant, como una "potencialidad vivida a través de los sentidos".[59] Los movimientos políticos se ocupan de imaginar lo posible en momentos en que esa posibilidad, antes de que se la pueda reconocer como tal, parece negada o perdida. Los movimientos políticos traen consigo "sueños de libertad", por apropiarnos del potente lenguaje de Robin D.G. Kelley.[60] Para Kelley, la política negra es utópica porque las personas se permiten soñar con la libertad, porque no permiten que la limitación de sus posibilidades limite su imaginación. La política negra es utópica porque se funda en la idea de que "posiblemente podríamos ir a otro lugar que solo existe en nuestra imaginación".[61] Al imaginar lo posible, al imaginar lo que aún no existe, decimos sí al futuro. Ese sí no le da un determinado contenido al futuro: no se trata de imaginar al futuro como la superación de la miseria o la llegada de la felicidad. El futuro es aquello que se mantiene abierto como la posibilidad de que las cosas no sigan siendo como son, que no sean como siguen siendo. Los revolucionarios deben soñar; si bien su imaginación se preocupa por la injusticia de que las cosas sigan siendo como son, no solo se ocupan de las cosas tal como estas siguen siendo.

Rebelarse es deshacerse, es no reproducir una herencia. Y aun así, una revolución no vacía al mundo de sentido, no crea páginas en blanco. Aunque las paredes se derrumben, la escritura puede seguir en la pared. Para retornar a las películas distópicas que he analizado en este capítulo, es bueno preguntarse de qué maneras imaginan y no imaginan las revoluciones por venir. En *Niños del hombre* no nos encontramos ante el mismo tipo de revolución que en *La Isla*: el final supone aquí que el mundo que se deja atrás –nuestro mundo– se destruye (en el momento mismo

en que llega el barco, la rebelión está siendo aplastada por la fuerza de la fuerza mayor), y que habrá de crearse un nuevo mundo en algún lugar, a partir de las ruinas de lo que ha quedado atrás. La tarea del héroe no es liberar al pueblo sino salvar a una joven embarazada.

Niños del hombre termina con la llegada del barco Mañana. Las últimas palabras de la película las pronuncia Kee, tras la muerte de Theo. Ella dice: "¡Theo, el barco! Theo, el barco. Todo está bien, estamos a salvo. Estamos a salvo". El barco significa la posibilidad de un mañana, un mañana cuya llegada pueda salvarnos a todos del hoy. Si bien se trata de una película esperanzada, podríamos decir que deposita sus esperanzas en la posibilidad, en aquello que es posible si no renunciamos al futuro. Para Žižek, el barco brinda la solución política más convincente de la película. En su entrevista, señala que el barco "no tiene raíces, carece de ellas, flota libremente", lo que lo lleva a inferir la consigna: "Cortas tus raíces, esa es la solución". No obstante, creo que esta interpretación se apresura a llenar el barco de sentido, en un gesto que constituye cierta forma de optimismo (el barco, como causa de placer, parece lleno de potencial).[62]

Es interesante advertir que *La Isla* también emplea la metáfora del barco. Este barco está en el sueño de Six Echo, quien le dibuja al psicólogo el barco de sus sueños. A un costado, el barco lleva una palabra en latín, pero ninguna palabra en latín ha sido implantada en su conciencia. El barco aquí es una señal de subversión porque no solo es un sueño, sino un recuerdo. Six Echo recuerda el barco, lo que significa que él, en cuanto clon, recuerda lo que ha experimentado el cliente, en una clara señal de que el clon se está convirtiendo en humano. El hecho de que sea el clon el que se está convirtiendo en humano implica que se está convirtiendo en algo distinto del humano, o incluso está indicando la posibilidad de que los humanos se conviertan en otra cosa. Más tarde, una vez

que Six Echo toma el lugar del humano del que ha sido clonado, compra el barco. El barco se convierte en una esperanza revolucionaria para los clones y ocupa el lugar de la Isla como causa de la felicidad futura, lo que significa la posibilidad de convertirse en otro. Si el barco es el rastro de la memoria, e importa como recuerdo, esto insinúa que la esperanza del futuro está depositada en objetos que hemos dejado atrás.

Las películas también nos permiten considerar de qué manera nos afecta la llegada de aquello en lo que hemos depositado nuestras esperanzas. El barco que llega puede estar lleno o vacío, pero no tenemos manera de saberlo antes de que llegue, de manera tal que acaso el sentido de esto sea que no debamos direccionar nuestras emociones hacia los objetos de nuestras causas. Pensemos en un barco feliz, como el Mañana o el barco con nombre en latín: ese barco llega como aquello que esperamos habrá de causar nuestra felicidad en un futuro. Pero acaso en vez de direccionar nuestra felicidad hacia el barco, lo que nos lleva a pensarlo de antemano como algo lleno de potencial, podríamos aceptar que la felicidad carece de dirección o sentido, y sencillamente aguardar la posibilidad de que el barco llegue. El barco podría llegar o no. Tenemos que esforzarnos para llegar al lugar en el que se supone habrá de aparecer el barco, pero no sabemos si este llegará. Y aun si llega, no sabemos si traerá aquello que anhelábamos. Así el barco deja de ser un objeto feliz, y el sentido de nuestra travesía no se reduce a la expectativa de que esté lleno.

Las emociones sin dirección o propósito no carecen de sentido ni son banales; sencillamente, son aquellas que no se dirigen hacia los objetos que supuestamente las causan. Tal vez si dejamos que nuestros barcos zarpen y se alejen podamos hallar una felicidad revolucionaria.[63] Esta felicidad estaría abierta a la oportunidad, a las llegadas inesperadas, al quizá del acontecimiento. No esperaríamos a que pasen cosas. Esperar es eliminar

la fortuna de lo fortuito y aceptar la herencia de su eliminación. Rechazar esta herencia es hacer que las cosas pasen. Cuando hacemos que las cosas pasen, no solo hacemos que pasen, también hacemos las cosas. Un acontecimiento es un encuentro, la oportunidad de un encuentro, o incluso un encuentro oportuno. Estos encuentros recrean el territorio sobre el cual las cosas pasan. Recrear un territorio supone desviarnos de un pasado al que no hemos renunciado. Cuando las cosas van por mal camino, pueden pasar otras cosas. Tenemos un futuro, quizás. Como sostiene Jacques Derrida, "lo que va a venir, *quizá*, no es solo esto o aquello, es finalmente el pensamiento del *quizá*, el *quizá* mismo".[64] Podríamos recordarnos que el "quizá" tiene el mismo sesgo de la fortuna que encontramos relacionado a la palabra felicidad. El futuro feliz es el futuro del quizás.

---

1. Lee Edelman, *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*, Barcelona, Egales, 2004, p. 21.
2. Resulta bastante irónico el hecho de que esta misma consigna, "no al futuro", sea también la consigna de uno de los precursores de la psicología positiva, Robert Holden. Este autor sostiene que "no hay futuro" y que debemos "dar nuestro mejor esfuerzo ahora", en lo que constituye una crítica a la futuridad característica del discurso sobre la felicidad, ligada a su juicio a un temor a la felicidad o una "felipocondría"; ver Robert Holden, *Happiness Now! Timeless Wisdom for Feeling Good Fast*, Londres, Hodder and Stoughton, 1998, p. 44. Allí, plantea que "el *ahora* es sagrado" y que "el *ahora* es un eterno cofre enterrado" (ibíd., pp. 5-6). Esto nos permite advertir que el enunciado "no al futuro" puede significar cosas muy distintas, del mismo modo en que las formas políticas que afirman el presente pueden afirmar cosas bastante distintas, o las formas políticas que niegan el presente pueden negar cosas bastante distintas. La cuestión acaso sea

el tipo de orientaciones que tengamos hacia el pasado, el presente y el futuro, cuestión que no es reductible al sí o al no.

3. Michael D. Snediker, *Queer Optimism. Lyric Personhood and Other Felicitous Persuasions*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2009, p. 15.

4. El optimismo y el pesimismo son modos de direccionar el afecto hacia el futuro, por lo que la pregunta resulta entonces no tanto *si* sentimos esperanza o desesperación sino *respecto de qué* sentimos esperanza y desesperación. Ciertas formas de buenos sentimientos y ciertas formas de malos sentimientos pueden crear puntos de alienación. Como he señalado en la última parte del capítulo tercero, las personas queers pueden también ser extranjeras al afecto en la medida en que direccionan sentimientos positivos en el sentido equivocado. Llamé a esto ser "felizmente queer". Es por ello que no describiría el orgullo queer como normativo: sentir orgullo acerca de lo que los demás reconocen como algo vergonzoso es una forma de desobediencia afectiva. Los eventos del orgullo queer, en los que las personas queers llenan las calles y celebran los signos de su carácter queer, continúan siendo subversivos y políticamente importantes (además de muy divertidos). Los buenos sentimientos inapropiados todavía pueden crear espacios para la acción política.

5. Ver Sara Ahmed, *Queer Phenomenology*, op. cit.

6. György Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975.

7. Jean Baudrillard, "L'utopie a été renvoyée...", en *Le ludique et le policier, et autres écrits parus dans Utopie (1967-1978)*, París, Sens & Tonka, 2001, p. 40.

8. Fredric Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, Akal, 2009, p. 27.

9. En tal sentido, acuerdo con la lectura de la novela que hace Edelman: a su juicio, el libro atribuye la infertilidad a la libertad sexual; ver Lee Edelman, *No al futuro*, op. cit., pp. 31-33. Pero la película, si bien plantea la infertilidad como problema, ofrece una explicación más progresista de los motivos de dicha infertilidad. En una escena, Theo va en un autobús que pasa junto a una situación que nos resulta familiar: un grupo de personas entonando cánticos, protestas, algún tipo de activistas con pancartas y carteles. Son los llamados "penitentes", y tienen aspecto de ser fundamentalistas cristianos. En sus carteles se puede leer: "La infertilidad es un castigo de Dios", "Él nos ha quitado su regalo más

preciado". La cámara no se identifica con ellos. Theo gira la mirada, y en el autobús suena música de los sesenta, ligada a la libertad sexual. En otras palabras, la película se enfrenta a la novela y se niega a atribuirle la infertilidad a la libertad sexual. Acaso sea el tipo de mundo que no tiene futuro sea el que le atribuye la infertilidad a la libertad sexual.

10. En las conclusiones de este libro, exploro algunas formas "estúpidas" de felicidad.

11. David Graeber, *Possibilities. Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, Oakland, AK Press, 2007, p. 410.

12. Carta de Friedrich Engels a Franz Mehring, 14 de julio de 1893, disponible en marxists.org/espanol; citada en Joseph McCarney, "Ideology and False Consciousness", 2005, disponible en marxmyths.org/joseph-mccarney/article.htm.

13. György Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 112.

14. Al describir la felicidad como una falsa conciencia, el objetivo no es desafiar la creencia en la felicidad: no se trata de decir que tal o cual felicidad es errónea o falsa, o que tal o cual persona está equivocada al considerarse feliz. Se trata de describir la felicidad como un velo que no solo oculta la infelicidad, sino que además reproduce cierto orden de cosas, en cuanto define sus propias condiciones de inteligibilidad y de verdad. Lo importante es advertir el carácter interesado de la creencia, antes que suspender toda convicción. Un buen ejemplo de ello serían los signos felices de la diversidad analizados en el capítulo cuarto de este libro: estos no solo ocultan las luchas y antagonismos del racismo, sino que reproducen el racismo en el acto mismo de ya no "creer" en el racismo. El reconocimiento de que la idea de la diversidad feliz es un velo no significa exponer la verdad. El velo no es aquello detrás de lo cual se oculta la verdad; el velo participa de la producción de la verdad. Necesitamos aprender a ver las cosas de otra manera con el paso del tiempo. El trabajo contra el racismo tiene mucho que ver, por ende, con aprender a reconocer el racismo y el cómo y dónde de su reproducción. No tiene que ver con exponer ideas racistas, sino con advertir cómo esas ideas se sostienen merced a su supuesta desaparición.

15. Dirk J. Struik, "Introduction", en Karl Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, Nueva York, International Publications, 1964, p. 41.

16. Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2006, p. 199.
17. Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, FCE, 2001, pp. 39-40, énfasis añadido.
18. Charlotte Bloch, "Moods and the Quality of Life", *Journal of Happiness Studies*, vol. 3, nº 2, p. 107.
19. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Buenos Aires, Planeta, 1993, p. 106.
20. En tal sentido, la felicidad o la infelicidad pueden volverse compulsivas, de manera tal que salimos al encuentro de lo que pasa como si se tratara de una amenaza a un sentimiento que debe persistir. Por mi parte, sospecho que tendemos a advertir aquellos casos en que las personas se aferran a su infelicidad (y las consideramos testarudas por ello). No tendemos a advertir con tanta facilidad aquellos casos en que las personas se aferran a la felicidad, acaso porque suponemos que esta persistencia solo puede ser buena, en la medida en que supone persistir en algo bueno. Pero la persistencia en la felicidad puede tener efectos problemáticos. Podemos pasar por alto o ignorar todo aquello que se interponga en nuestro camino hacia la felicidad. También podemos actuar de formas bastante problemáticas con el fin de asegurar su persistencia. Podemos quedarnos atascados tanto en la felicidad como en la infelicidad. Por tanto, si bien mis reflexiones acerca de la melancolía y la conversión en el capítulo cuarto desafiaban la reducción de la infelicidad a un atascamiento, no niego que la infelicidad *pueda* implicar alguna forma de atascamiento. La reducción analizada podría deberse a la facilidad con que advertimos la infelicidad, tenga que ver o no con un atascamiento. Es debido a esta facilidad que acaso tengamos que persistir en nuestra infelicidad: hay tal compulsión a convertir la infelicidad en felicidad (aun si el objeto de infelicidad persiste) que necesitamos aferrarnos a ella con más fuerzas aún, lo que a su vez nos convierte en personas testarudas, exactamente como nos perciben.
21. Raymond Williams, *Modern Tragedy*, Peterborough, Broadway, 2006, p. 91 [hay trad. al español de esta obra, pero el sentido no resulta claro en el pasaje citado, por lo que se ha preferido ofrecer otra; N. del T.]. Ver también Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 44-45. En este punto podríamos hacer referencia a la distinción que

plantea Žižek entre violencia subjetiva y violencia objetiva (que abarca la violencia sistemática y la simbólica). Žižek plantea que nuestra preocupación cultural por la violencia subjetiva (en la que hay un agente que ejerce la violencia y que puede ser claramente identificado) nos permite ignorar la violencia objetiva, que se convierte en una suerte de fondo y define lo que Žižek llama "la normalidad de nivel cero"; Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 10. Creo que en esta cuestión Žižek pierde algunos matices: ciertos agentes de la violencia son visibles precisamente porque otras formas de violencia subjetiva se pierden en el fondo, y se vuelven inseparables del sistema simbólico y social. La figura de la aguafiestas nos lo muestra claramente: la aguafiestas solo puede destruir la "paz objetiva" si la violencia ejercida por algunos sujetos continúa oculta, en otras palabras, la violencia continúa oculta y se identifica *como* violento al agente que expone esta violencia (es decir, la aguafiestas). La aguafiestas también puede ser analizada por medio de la figura del "delator": al exponer el mal comportamiento de una organización, a menudo la persona que alerta sobre esta situación es percibida como la causante del problema, más que como aquella que lo expone. Delatar es un acto de deslealtad institucional, lo que supone que la propia demanda de lealtad demanda que los sujetos "consientan" encubrir los malos comportamientos, a cambio de lo cual habrán de recibir algo. La felicidad se promete a aquellos que están de acuerdo con encubrir las causas de la infelicidad, y la promesa de la felicidad es la promesa de un retorno. Hablar de la violencia y la injusticia es rechazar esta promesa.

22. De hecho, la caracterización que acaso convenga a Theo es la de rebelde sin causa, aunque tal vez ni siquiera sea eso. Soy consciente de que mi análisis de la película no es un análisis de la revolución; esta, como señala Hannah Arendt, requiere de algo más que la rebelión individual o colectiva: "Solo podemos hablar de revolución cuando está presente este 'pathos' de la novedad y cuando esta aparece asociada a la idea de la libertad"; Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, op. cit., p. 44. Esta no es una película *acerca* de la revolución, aunque al igual que muchas distopías trata acerca de la pesadilla del mundo actual (retratado como una visión de futuro que carece de futuridad), lo que en cierto sentido hace que trate acerca de la necesidad de una revolución. Entonces, ¿por

qué evocar aquí la figura del revolucionario? Lo hago por razones estratégicas: me interesa pensar lo que Michel Foucault llama "el enigma de la revuelta" de maneras que no sitúen la esperanza de la revolución en modelos de acción revolucionaria tradicionales; ver Michel Foucault, "¿Es inútil sublevarse?", en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999. Arendt reflexiona acerca del vínculo entre emoción y revolución, y afirma que la pasión revolucionaria guarda relación con la compasión: "La palabra *le peuple* es clave para entender la Revolución francesa, y sus diversos significados fueron definidos por quienes estaban en situación de contemplar el espectáculo de los padecimientos del pueblo, los cuales no eran los suyos. Por primera vez el vocablo abarcó no solo a quienes no participaban del gobierno, es decir, no solo a los ciudadanos, sino al pueblo bajo. La misma definición del término nació de la compasión y el término llegó a ser sinónimo de desgracia e infelicidad"; Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, op. cit., p. 99. Lo que Arendt quiere decir aquí no es que la tarea del revolucionario sea sentir compasión, sino que la propia tarea revolucionaria implica una reorientación hacia las causas de ciertos padecimientos que no son compartidos. Lo que me interesa de Theo es aquello que ocurre cuando asume esta tarea. (Agradezco a Elena Loizidou por alentarme a pensar esta cuestión con Arendt.)

23. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, Madrid, Trotta, 2005, pp. 627-628.

24. Ibíd., pp. 629-630. Podemos relacionar este argumento acerca del carácter positivo del dolor con el papel que Schopenhauer asigna en su ética a la compasión y la simpatía. En su indagación acerca de los fundamentos de la moral, sostiene que, aunque la felicidad de los demás pueda resultarnos placentera, "el feliz y satisfecho nos deja *como tal* indiferentes". Nuestra simpatía inmediata, la "participación", solo es provocada por el sufrimiento, la carencia, el peligro y el desamparo "*puramente como tales*"; Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 235. Si bien no estoy de acuerdo con que seamos moralmente indiferentes a la felicidad de los demás, creo que Schopenhauer nos brinda una apreciación muy útil acerca del vínculo entre compasión e identificación cuando plantea que la identificación se produce por "el placer y dolor". En el caso del dolor, esto implica "que sienta *su* dolor como en otro caso solo siento el mío" (ibíd., pp. 232-233).

Dado que para Schopenhauer solo el dolor es lo positivo, la identificación tiene lugar ante todo por medio de la infelicidad, de manera tal que llego a sentir los golpes contra la felicidad del otro como si fueran golpes contra la mía propia. Para un análisis similar de las categorías de simpatía y felicidad con relación a la obra de David Hume y Adam Smith, ver la nota 67 al capítulo primero de este libro.

25. Ver Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, op. cit., pp. 225-229, y Sara Ahmed, *Queer Phenomenology*, op. cit., pp. 134-135.

26. Arthur Schopenhauer, *Los dolores del mundo*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.

27. Christopher Janaway, "Schopenhauer's Pessimism", en Christopher Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 324.

28. Joshua Foa Dienstag, *Pessimism. Philosophy, Ethic, Spirit*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. xi.

29. Gottfried W. Leibniz, "Vindicación de la causa de Dios mediante la conciliación de su justicia con sus demás perfecciones y con todos sus actos", en *Escritos filosóficos*, Buenos aires, Charcas, 1982, p. 545.

30. Gottfried W. Lebniz, "Sobre la originación radical de las cosas", en *Escritos filosóficos*, op. cit., p. 477.

31. Por consiguiente, podemos ver que muchos textos que suelen ser leídos como pesimistas pueden ser leídos como una forma de optimismo, al menos en términos de sus puntos de conversión afectiva. La crítica al futurismo reproductivo de Lee Edelman, por ejemplo, mencionada en la introducción a este capítulo, sería susceptible de ser considerada no solo una crítica "motivada por el optimismo" (como sostiene Michel Snediker, *Queer Optimism*, op. cit., p. 15), sino también una crítica optimista en el sentido más estricto de la palabra. Al "hacer suya" la negación de lo queer que caracteriza a la cultura normativa, Edelman convierte ese "no" en un "sí": en otras palabras, convierte un mal sentimiento en uno bueno (según el siguiente modelo: nos hace felices ser infelices para ustedes, de modo tal que la infelicidad que les hacemos sentir nos hace más felices de ser nosotros, no ser ustedes o ser el no). Esta conversión afectiva está más cerca de Leibniz que de Schopenhauer, por más que Edelman critique de manera explícita las ideas de esperanza y progreso. Que la negatividad queer podría tener una función utópica se trasluce con

claridad en un artículo posterior de Edelman, publicado en un número especial de la revista PMLA acerca del "giro antisocial en la teoría queer". Allí, Edelman sostiene que "*No al futuro* [...] entiende la negatividad como un antagonismo constitutivo de la sociedad, que se sustenta en la promesa de encontrar resolución en el tiempo por venir de la futuridad, del mismo modo en que el capitalismo solo consigue sustentarse por medio del descubrimiento y la explotación de nuevos mercados. Como figura privilegiada de la improductividad, entonces, y de la incoherencia irónica del sistema, la persona queer amenaza y consolida el imperio universal del Futurado. Pero aquello que más lo amenaza es el rechazo de la negatividad queer a una identidad positiva, por medio de una decidida resistencia a la violencia, a la violación originaria, perpetuada al decir de Adorno 'bajo el principio de identidad que todo lo subyuga'"; Lee Edelman, "Antagonism, Negativity and the Subject of Queer Theory", PMLA, vol. 121, nº 3, p. 822. Si la persona queer se convierte en una figura de la improductividad, dicha improductividad es a su vez contenida por la figura, que en cuanto figura puede continuar vinculada más a algunas personas que a otras (el sujeto que son los sujetos de la teoría queer, quizás). Nótese hasta qué punto la idea de que la persona queer "amenaza y consolida" el imperio universal del Futurado, en la segunda oración, se convierte en la siguiente en un énfasis en lo queer como aquello que "amenaza" la violencia de la identidad. Diría que la persona queer como figura de la negatividad absoluta, como aquello que pondría en riesgo la violencia de la identidad, corre el riesgo de ofrecernos la fantasía de un orden más perfecto. Esta fantasía estaría al alcance de aquellas personas que se resistan a la violencia de la identidad, lo que posiblmenete dependa de la capacidad de trascender las categorías identitarias, es decir, de la naturaleza no marcada y nada excepcional del privilegio.

32. Desde luego, estas tácticas no siempre funcionan: podemos alentar esperanzas, incluso "esperanzas secretas", solo como efecto de hacer un intento. Dedicarle tiempo a algo es después de todo interesarse por algo. La esperanza puede producirse sencillamente como consecuencia de hacer un intento. Por más que nos preparemos para la decepción, aun así habremos de sentirnos decepcionadxs si no obtenemos lo que nos propusimos. Incluso, de manera un poco contraintuitiva, diría que podemos sentirnos decepcionadxs incluso sin albergar esperanzas. Podemos

seguir queriendo algo por más que ya hayamos renunciado a la esperanza de obtenerlo. Renunciar a la creencia de que se puede conseguir algo no suspende el deseo de ese algo, y puede ser un modo de querer ese algo sin admitir el propio deseo. Y renunciar a algo solo para anticiparse a la posibilidad de perderlo le permite al sujeto adquirir cierta sensación de dominio. Se domina la posible pérdida convirtiéndola en una pérdida real, como si le dijéramos al objeto "vete", en vez de permitir que nos sea arrebatado. Poríamos redescribir en estos mismos términos el análisis que ofrece Freud a partir del juego infantil del *fort-da*, en el que el niño arroja un carretel con un piolín y de vez en cuando lo hace regresar hacia sí; ver Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer*, en *Obras completas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, pp. 14-15. Si bien aquí el niño, al arrojar el carretel fuera de su vista, parece repetir el trauma de la desaparición de la madre, también obtiene el placer de tener cierto dominio sobre la situación e incluso algo así como una revancha, al ser capaz de hacer que el objeto/ella "se vaya"; para un muy buen análisis de la dinámica de la partida y la pérdida en la descripción que Freud ofrece del juego, ver Cathy Caruth, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996, y Caruth, "Parting Words: Trauma, Silence and Survival", en *Cultural Values*, vol. 5, nº 1, 2001. También podríamos releer este juego en términos de esperanza: en tal caso, el niño renunciaría al objeto de esperanza antes de perderlo, como si fuera mejor despojarse de las cosas que permitir que nos sean arrebatadas, como si fuera preferible tener una actitud activa antes que pasiva ante la pérdida. Podríamos renunciar a algo antes de perderlo, o "por las dudas" llegásemos a perderlo, dinámica que podríamos relacionar con lo que Berlant denomina "optimismo cruel"; ver Lauren Berlant, "Cruel Optimism: On Marx, Loss and the Senses", op. cit. Se renuncia a depositar esperanzas en algo *porque* se alientan esperanzas respecto de lo que habrá de seguirse de la proximidad a esa cosa. En realidad, no se ha renunciado a la esperanza sino tan solo expresado un apego: lo queremos, y por ende queremos renunciar a la esperanza de obtenerlo. De manera tal que, al no obtener aquello que ya hemos depuesto toda esperanza de conseguir, aún podemos sentir la decepción. Podríamos vivir esta decepción por el mero placer de poder decirnos a nosotros mismos y a los demás "¿viste? Te dije que no había esperanzas".

33. Oliver Bennett, *Cultural Pessimism. Narratives of Decline in the Postmodern World*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2001, p. 183.
34. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1999, p. 212, XX, §9.
35. Sarah Franklin, *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*, Londres, Routledge, 1997, p. 203.
36. Sin embargo, no sostendría como Kant que "todo *esperar* se dirige a la felicidad"; Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 821. Creo que es posible esperar otro tipo de cosas. La esperanza no hace que las cosas sean buenas –en la medida en que esperar algo es querer que esa cosa llegue–, aunque desde luego obtener lo que se esperó no necesariamente preserva el bien de la cosa. Conseguir lo que tanto se esperó puede incluso significar la pérdida de la esperanza.
37. Zygmunt Bauman, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, op. cit., p. 26 (el énfasis es de Bauman).
38. Enst Bloch, *El principio esperanza*, vol. 1, Madrid, Trotta, 2004, p. 35.
39. Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1995, p. 285.
40. Para un excelente trabajo acerca del papel del optimismo, el pesimismo y la esperanza en la sociología de Durkheim, ver Carlos M. Neves, "Optimism, Pessimism and Hope in Durkheim", *Journal of Happiness Studies*, vol. 4, nº 2.
41. Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2009, p. 55.
42. Esto nos permite volver sobre *Quiero ser como Beckham* y ofrecer una lectura más empática de la situación de Jess. Podríamos entender su capacidad de no poner el racismo en el centro de atención no como un modo de rehusarse a enfrentar el racismo, sino justamente como un modo de hacerle frente. Este reconocimiento no significa que debamos suspender nuestra crítica acerca de cómo las conversiones narrativas dentro de la película postulan que esta superación del racismo es una deuda con el hombre blanco. Todavía necesitamos prestar atención a los riesgos de pasar por alto el racismo en nombre de las minorías, incluso como táctica de supervivencia.
43. Acaso cueste separar la figura del revolucionario del deseo del hombre blanco de ser un héroe. Por ejemplo, en mayo de 2009 se celebró en el Birkbeck College un congreso sobre comunismo: todos los oradores

eran blancos y casi todos los oradores, salvo una, eran varones. Las feministas de color deberán seguir siendo las aguafiestas de la izquierda: por momentos, cuesta separar el cuerpo del (autoproclamado) revolucionario del cuerpo del privilegio.

44. Ghassan Hage, *Against Paranoid Nationalism. Searching for Hope in a Shrinking Society*, Annandale, Pluto Press, 2003.

45. Este sería un modo posible de describir esta economía política de la esperanza. La esperanza funcionará de distintas maneras según quién desee qué. Aquí me encuentro, dando el toque final a las correcciones de este libro en febrero de 2009, pocos días después de que Barack Obama haya jurado como presidente de los Estados Unidos. Obama habla con mucha elocuencia acerca de la esperanza y su elección ha llegado a encarnar un momento de esperanza. Podemos darles valor a estos momentos: la esperanza o cualquier otro tipo de emoción positiva no tienen por qué ser entendidas como actitudes necesariamente acríticas. Es interesante advertir que la propia esperanza de Obama en la esperanza pone en escena de qué manera la esperanza puede constituir una forma de desobediencia afectiva. Aquellos que supuestamente deben carecer de esperanza –tal vez "los condenados de la tierra" de Frantz Fanon– desobedecen anhelando un futuro distinto, en el que no habrán de ser los condenados. En su discurso ante la Convención Demócrata de 2004, Obama preguntó: "¿Formamos parte de una política del cinismo, o formamos parte de una política de la esperanza? [...] No hablo aquí del optimismo ciego, esa obstinada forma de ignorancia que cree que el desempleo habrá de desaparecer si no hablamos de él, o que la crisis de salud se resolverá sola si no hacemos nada al respecto. No es eso de lo que estoy hablando. Hablo de algo más sustancial. De la esperanza de los esclavos que, sentados alrededor del fuego, cantan canciones de libertad. La esperanza de los inmigrantes que parten a costas lejanas. La esperanza del joven teniente de la marina que patrulla con valor el Delta del Mekong. La esperanza del hijo de un trabajador del molino que se anima a desafiar las probabilidades. La esperanza de un niño delgaducho, con un nombre raro, que cree que en los Estados Unidos también hay un lugar para él. Hablo de la esperanza frente a la dificultad, de la esperanza frente a la incertidumbre: la audacia de la esperanza". Podemos ver aquí que la esperanza, por más desobediente que sea, aun puede funcionar como una forma de asimilación: la esperanza

de libertad se convierte en la esperanza de tener un lugar en la nación, de un modo que mantiene a la nación en su lugar, como distribuidor de la esperanza. Podemos ver de qué manera la audacia de la esperanza se desliza hacia algo bastante menos audaz si advertimos que Obama inserta su propia historia en esta historia de la esperanza. La esperanza de que podamos superar el racismo (de que "un niño delgaducho, con un nombre raro" pueda tener un lugar en los Estados Unidos, pueda participar del sueño americano y, adelantándonos a ese discurso, que un niño así pueda incluso llegar a ser presidente) puede también ofrecer la fantasía de que el racismo ya ha sido superado. En otras palabras, la esperanza de Obama de que la sociedad sea posracista puede traducirse en la fantasía de que la sociedad es posracial. Podría ser de utilidad situar este discurso junto otro, más reciente, que diera en Filadelfia en 2008 (al que suele hacerse referencia como el "discurso sobre la raza"), en el que señaló que no era posible desear que se desvanecieran el enojo y el dolor del racismo: "Para los hombres y mujeres de la generación del reverendo Wright, los recuerdos de humillación, temor y duda no se han disipado, tampoco lo han hecho el enojo y la amargura de aquellos años. [...] El enojo es real, es poderoso, y desear que sencillamente desaparezca, condenarlo sin entender sus raíces, solo contribuye a ensanchar el abismo de incomprensión que existe entre las razas". Al hablar del enojo y los malos sentimientos como tensiones sociales cuya desaparición no es posible desear (deseo que bien cabría entender como el deseo de la felicidad), tiene más sentido hablar de la audacia de la esperanza. Tenemos esperanza *porque* estamos enojadxs, tenemos esperanza si no permitimos ni pensamos permitir que se crea que nuestra esperanza en un mundo distinto es una señal de que hemos superado el enojo.

46. Anna Potamianou, *Hope. A Shield in the Economy of Borderline States*, Londres, Routledge, 1997, p. 4.

47. Slavoj Žižek, "From Revolutionary to Catastrophic Utopia", en Jörn Rüsen, Michael Fehr y Thomas W. Rieger (eds.), *Thinking Utopia. Steps into Other Worlds*, Nueva York, Berghahn, 2005, p. 247.

48. Slavoj Žižek, *Sobre la violencia*, op. cit., p. 43.

49. Agradezco a Michael Rothberg y a todos aquellos que participaron de mi seminario en la Unidad de Crítica de la Universidad de Illinois por haberme guiado hasta este cuento gracias a un ensayo de Elizabeth

Povinelli. El cuento se basa libremente en un ensayo de William James, "El filósofo moral y la vida moral", en el que James se hace la pregunta: "O bien, si se nos ofreciera la posibilidad de un mundo donde las utopías de los señores Fourier, Bellamy y Morris se vieran incluso superadas y millones de personas vivieran en perpetua felicidad, con la sola condiciones de que una alma desgraciada situada en el extremo más remoto del mundo llevara una vida de solitaria tortura, ¿acaso no es una emoción específica e independiente la que nos hace sentir al momento, y a pesar de nuestro impulso de aferrar la felicidad ofrecida, que disfrutarla sería algo odioso si implicara la aceptación deliberada de una transacción de este tipo?"; William James, *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, Barcelona, Marbot, 2009, pp. 228-229.

50. Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, Barcelona, Debolsillo, 2014.

51. Podríamos comparar estas dos películas con *Happy Feet* (2006), en la que el pingüino que termina salvando a su comunidad es feliz. Cuando nace, su padre advierte que hace algo "raro" con sus pies. Le pregunta por qué, y su hijo le dice que es porque sus pies están felices. Tener pies felices es una desviación: en esta película, se supone que la felicidad de los pingüinos reside en la voz (que canta) y no en los pies (que bailan). Nuestro héroe tiene así una felicidad mal direccionada, que trae aparejada su alienación del resto de la comunidad así como su eventual capacidad de salvar la situación adquiriendo conocimiento de aquello que está fuera del horizonte de la felicidad. No obstante, como bien ha señalado Jack Halberstam, el relato se ve limitado por el individualismo, por su planteo de la desviación como la lucha de un individuo contra el conformismo del colectivo; Jack Halberstam, "Animating Revolt/Revolting Animation: Penguin Love, Doll Sex and the Spectacle of the Queer Nonhuman", en Noreen Giffney y Myra J. Hird (eds.), *Queering the Non/Human*, Londres, Ashgate, 2008, p. 272.

52. James Gunn, *The Joy Makers*, Nueva York, Bantam, 1961, p. 63.

53. Podemos oír aquí los agotados pensamientos de Winston en *1984*, con los que se anticipan los argumentos del Partido: "que la Humanidad solo podía escoger entre la libertad y la felicidad, y para la gran masa de la Humanidad era preferible la felicidad. Que el Partido era el eterno guardián de los débiles, una secta dedicada a hacer el mal para lograr el bien sacrificando su propia felicidad a la de los demás"; George Orwell, *1984*, Barcelona, Destino, 2000, pp. 268-269.

54. Ursula K. Le Guin, "The Ones Who Walk Away from Omelas", en *The Wind's Twelve Quarters*, Nueva York, Perennial, 1987, p. 278.
55. Alain Badiou, *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Herder, 2004, pp. 65-66. Badiou ofrece una descripción concreta de este nihilismo: "Cuando un primer ministro, pregonero político de una ética de la ciudadanía, declara que Francia 'no puede acoger a toda la miseria del mundo', se cuida muy bien de decirnos según qué criterios y con qué métodos se va a distinguir la parte de la mencionada miseria que se habrá de acoger de aquella que se invitará, sin duda, en los centros de retención, a volver al lugar de su muerte, para que podamos gozar de nuestras riquezas no compartidas –las cuales, como se sabe, condicionan a la vez nuestra felicidad y nuestra 'ética'–. De igual manera, es sin duda imposible estabilizar los criterios 'responsables' y evidentemente 'colectivos', en nombre de los cuales las comisiones de bioética distinguirán entre eugenismo y eutanasia, entre el mejoramiento científico del hombre blanco así como de su felicidad, y la liquidación 'con dignidad' de los monstruos, de los sufrimientos y de los espectáculos molestos" (ibíd., p. 66).
56. El discurso humanitario tiene el hábito de evocar al niño en situación de miseria con el propósito de despertar nuestra empatía. Que nuestra capacidad de identificación dependa de la figura del niño no es un accidente. El niño siempre es concebido de antemano como un inocente; por ende, el niño que no es feliz no puede mercer su infelicidad. Henry Jenkins sostiene que el supuesto ideológico de la inocencia del niño "nos permite direccionar el enojo contra cualquier fuerza social que haga infelices a nuestros niños"; Henry Jenkins, "Introduction: Childhood Innocence and Other Modern Myths", en Henry Jenkins (ed.), *The Children's Culture Reader*, Nueva York, New York University Press, p. 9. El uso de la figura del niño revela que sostenemos cierta distinción entre una infelicidad merecida y otra inmerecida, distinción que hace explícita la violencia de esta concepción meritocrática de la felicidad. La idea de que la felicidad es algo que debe merecerse convierte a la infelicidad en una señal de carencia de méritos. Según esta lógica, quienes carecen de méritos merecen la infelicidad que les toca.
57. Es interesante volver a Kant respecto de esta cuestión. En *La metafísica de las costumbres*, el filósofo alemán emplea la idea del contagio (definido como una simpatía natural) para sostener que la simpatía no

puede ser obligatoria. Plantea entonces el argumento bastante extraño de que sentir simpatía por la miseria de alguien no puede ser un deber, ya que dicha simpatía crearía más sufrimiento y no puede ser un deber aumentar el sufrimiento. En tal caso, en vez de una persona sufriendo por *x*, tendríamos dos personas sufriendo por *x*, aunque solo la primera fuera "en realidad" afectada por *x*. Para Kant, la simpatía aumentaría "el mal en el mundo". No obstante, el filósofo también sostiene que, si bien no podemos tener el deber de compartir el sufrimiento, sí tenemos el deber indirecto de cultivar la facultad de la simpatía o la compasión, a la que describe en términos bastante prácticos como un lugar que el sujeto moral no debería "eludir": "Así pues, es un deber no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etc., para evitar esa dolorosa simpatía irreprimible"; Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 328-329. Si bien plantea que no debemos aumentar el sufrimiento humano compartiendo el sufrimiento, sostiene que tenemos el deber indirecto de no evitar la proximidad con las escenas de sufrimiento. Se niega así a participar de lo que he descripto en el capítulo tercero como la autorregulación de los mundos del sentimiento, en virtud de la cual se evita la cercanía de la infelicidad para proteger la propia felicidad.

58. Como ya he planteado, el pesimismo de Schopenhauer presenta a la infelicidad como un *telos*, el fin último de toda acción humana. Mi crítica de la felicidad no implica este tipo de pesimismo. No hago aquí un llamamiento al optimismo (la felicidad como *telos*) ni al pesimismo (la infelicidad como *telos*) como fundamento de la política. Por el contrario, propongo una política sin fundamentos, una política sin fines que rijan la acción. Una política semejante ofrecería una mezcla queer de optimismo y pesimismo, esperanza y desesperación: lo que agreguemos a la mezcla dependerá de lo que nos sea arrojado.

59. Lauren Berlant, *The Female Complaint*, op. cit.

60. Agradezco a Tony Birch por el inspirador artículo que presentó en el Australian Critical Race and Whiteness Studies [Congreso Australiano de Estudios Críticos sobre Raza y Blanquedad] de 2007. Birch hizo referencia a *Freedom Dreams*, y su trabajo me alentó a tener un poco más de esperanza en la esperanza.

61. Robin D.G. Kelley, *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, Boston, Beacon Press, 2002, p. 2.
62. El optimismo de Žižek por el barco nos recuerda las reflexiones de Foucault acerca del barco como la "heterotopía por excelencia". En sus propias palabras, "si se piensa, después de todo, que el barco es un trozo flotante de espacio, un lugar sin lugar, que vive por sí mismo, que está cerrado sobre sí y que al mismo tiempo está entregado al infinito del mar y que, de puerto en puerto, de derrotero en derrotero, de prostíbulo en prostíbulo, va hasta las colonias a buscar lo que ellas encubren de más precioso en sus jardines, comprenderán por qué el barco fue para nuestra civilización, desde el siglo XVI hasta nuestros días, a la vez no solo, por supuesto, el mayor instrumento de desarrollo económico (no es de eso de lo que estoy hablando hoy), sino la mayor reserva de imaginación"; Michel Foucault, "Espacios diferentes", en *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 81. La descripción de Foucault nos permite ver hasta qué punto las tecnologías de la utopía son también tecnologías del capital y el imperio.
63. Resulta útil advertir aquí que la reflexión de Daniel Gilbert acerca de los futuros felices hace girar el barco en la siguiente dirección: sostiene que queremos –y *debemos* querer– controlar la dirección de nuestro barco porque algunos futuros son mejores que otros, aunque señala que "la verdad es que gran parte de nuestra labor de capitanes es inútil", en la medida en que "el futuro es esencialmente distinto de lo que parece a través del 'previsionómetro'"; Daniel Gilbert, *Tropezar con la felicidad*, Barcelona, Destino, 2006, p. 43. Una relación instrumental con el futuro –y con la felicidad– implicaría la fantasía de que podemos controlar nuestras naves: que sabemos hacia dónde vamos, hacia dónde queremos ir y cómo llegar allí.
64. Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, p. 46.

CONCLUSIONES: FELICIDAD, ÉTICA, POSIBILIDAD

La palabra *felicidad* hace cosas. Esto está claro. A lo largo de este libro, he considerado de qué manera la felicidad mantiene su lugar como objeto de deseo, punto de llegada, *telos*, como aquello hacia lo cual todos los seres humanos tienen inclinación. Como observa Darrin McMahon, la felicidad ha sido muchas veces descripta como aquello que se alcanza al final de un "camino claramente marcado" y, en cuanto "*summum bonum*, el mayor bien, la felicidad ha mantenido su lugar como *telos*, el fin, y la virtud parece ser el medio principal que señala el camino".[1] La felicidad describe no solo aquello hacia lo cual *tenemos* cierta inclinación (en la medida en que lograr la felicidad es realizar nuestra forma o nuestro potencial) sino hacia lo cual *deberíamos* inclinarnos (como principio guía de todas las decisiones morales acerca de cómo llevar una buena vida). La felicidad brinda algo así como un doble *telos*: el fin de la vida y el fin de la buena vida.

La felicidad puede ser tanto aquello que queremos como un modo de obtener lo que queremos, e incluso un

signo de tener lo que queremos. Si somos felices, estamos bien o hemos hecho las cosas bien. La felicidad puede ser además un juicio por el cual determinamos que otros están haciendo las cosas bien, sin necesidad de dar por sentado que conocemos la interioridad de esos otros, o siquiera que su existencia implique cierta interioridad. Podemos decir, por ejemplo, que una planta es feliz, con lo que querríamos decir que le está yendo bien, que está prosperando. En tales contextos, se produce una fuerte asociación entre bienestar y sentimiento. Cuando digo que la planta es feliz, casi puedo imaginar que se siente alegre, lo que a su vez me alegra por la planta e incluso por mí, que he logrado hacerla feliz. Es como si la palabra trajera consigo un afecto, como si el bienestar estuviera pleno de sentimientos o fuera un sentimiento pleno. Decir "felicidad" puede darnos la impresión de generar la felicidad que decimos, o al menos nos brinda la fantasía de que la felicidad "es" con solo decirla.

De esta forma, la palabra *felicidad* resulta motivada y enérgica. Dado que la felicidad es un estado del sentimiento o un estado del ser al que aspiramos, la palabra a menudo se articula con optimismo y esperanza, como si el mero hecho de decirla equivaliese a tenerla, como si nuestros sentimientos pudieran amoldarse a ella o incluso como si la sola palabra pudiera contagiarnos el sentimiento. Acaso crear felicidad consista sencillamente en divulgar la palabra. La felicidad ofrece lo que podríamos llamar "un performativo afortunado". Anhelamos que la repetición de la palabra *felicidad* nos haga felices. Tenemos la esperanza de que la palabra *felicidad* cumpla su promesa.

El campo de la psicología positiva se basa en esta premisa: si decimos "soy feliz" o hacemos otras declaraciones positivas acerca de nosotros mismos (si practicamos el optimismo hasta que para nosotros ver el lado amable de las cosas se convierte en algo habitual o de rutina), seremos felices. Dentro de este marco, uno puede *hacerse* feliz por

medio de las palabras si emplea las palabras para caracterizarse *como* una persona feliz. Es probable que esta promesa tenga algo de verdad. Incluso podríamos describir la palabra *felicidad* como una palabra feliz. Después de todo, las palabras hacen que existan cosas: podemos hacer cosas con las palabras, por más que no siempre sepamos qué es lo que estamos haciendo con ellas. Y aun así, si nos la pasamos diciendo "soy feliz" podría parecer que estamos tratando de convencernos de algo, de manera tal que incluso si lográramos convencernos, la sola necesidad de tener que convencernos vendría a demostrar que en verdad no estamos convencidos.[2] Por ende, mi pregunta no es si podemos generar felicidad por medio de la repetición de la palabra, sino ante todo qué tipo de deseo es el deseo de felicidad, y qué significa para los sujetos el hecho de ser responsables de generar sus efectos, o tener el deber de divulgar la palabra.

Es el deseo mismo de la felicidad lo que se articula en la repetición de la palabra. El deseo puede incluso censurar cualquier evidencia de su propio fracaso. Por consiguiente, hablar de la felicidad no es necesariamente hablar de algo que existe ante nosotros. Lo que estimuló, en principio, mi propio interés por analizar el modo en que se articula la felicidad fue el acto de habla "solo quiero que seas feliz". Quien lo enuncia parece hacerlo en señal de renuncia, dar un paso atrás, bajar los brazos, dejar escapar un suspiro. Ese "solo" es un modificador de lo que se quiere, y anuncia un desacuerdo respecto de lo que la otra persona quiere sin hacer explícito su desacuerdo. Las afirmaciones de que se desea "solo la felicidad" llevan implício otro enunciado tácito, "seré feliz si tú eres feliz", que se traduce de la siguiente manera: "si eres o haces *eso*, serás infeliz, y por consiguiente yo seré infeliz". Este acto de habla, que se preocupa en silencio por la posibilidad de que *eso* conduzca a la infelicidad, produce el mismo estado que se imagina al pensar en *eso* (solo la

felicidad = infelicidad). Por consiguiente, lo llamaría un "performativo perverso": este acto de habla hace existir lo que no puede admitir que quiere, o incluso esa misma cosa que dice que no quiere (la infelicidad, que demuestra que el otro solo sería feliz si hiciera lo que nosotros queremos que haga). Si bien la felicidad es performativa, no siempre pronuncia lo que quiere.

En las distintas formas que adopta, que son las formas del "lo que sea", hablar de la felicidad sin duda alguna es parte del tejido de la vida social: el entrelazado de la reciprocidad, la civilización, el conflicto y el antagonismo usa la felicidad como herramienta, incluso como un misil, y también como un objeto de amor que se puede dar y devolver, de manera tal que la propia palabra circula, se mueve y siempre está yendo a algún lugar, siempre muy ocupada. Podríamos describir la felicidad como una expresión en boga. Al ser utilizada deja la huella de un sonido, de manera tal que al oír la palabra *felicidad* se oye el sonido de su ajetreo.

La felicidad es una palabra movediza y promiscua, puede ser articulada a la ligera, puede aparecer en cualquier parte, en todas partes. Ziyad Marar ha planteado que "el término *feliz* es tan soso y ubicuo que se ha desgastado; el uso constante, casual, lo ha vuelto casi transparente".[3] Mientras que la felicidad puede indicar cuán bien nos sentimos con nuestra situación de vida, o aquello que anhelamos, lo que esperamos para nosotrxs o para los demás, también podemos usar la palabra sencillamente para indicar una actitud, un sentimiento o una preferencia en el presente, y podemos hacerlo de manera sencilla, casual, sin sentir un estremecimiento de angustia e incluso sin pensarlo demasiado: "estoy feliz de conocerte", "estoy feliz de que", "en esta feliz ocasión". La movilidad de la palabra no siempre indica su capacidad de generar plenitud allí adonde va. La palabra también puede encubrir ocasiones sociales: la felicidad como palabra puede

no siempre hacer lo que dice, y esto es acaso lo que nos permita decirla, una y otra vez. En otras palabras, su gran movilidad puede hacerla más efectiva, pero también menos. De hecho, cuando la palabra se separa de pronunciamientos acerca de nosotrxs mismxs o de juicios acerca de personas, puede sencillamente permanecer en el fondo y decir poco y nada.

Por lo tanto, aunque consiga preservar su lugar como objeto de deseo, la felicidad no siempre significa algo, mucho menos la misma cosa. La felicidad solo puede sostener el lugar que ocupa siendo una palabra vacía, un contenedor capaz de adoptar formas bastante peculiares a medida que se lo llena con distintas cosas. Continúa siendo oportuna la descripción que hiciera Jacques Lacan de la historia de la felicidad (repensada como el deseo de saber si el propio objeto de deseo vale la pena) como una tienda de ropa de segunda mano: "entramos aquí en una especie de catálogo, que se podría comparar en muchos de los casos con una tienda de ropa de segunda mano, donde se apilan las diversas formas de veredicto que dominaron a lo largo de las épocas, y aún ahora, con su diversidad, incluso con su caos, las aspiraciones de los hombres".[4] He planteado que, en cuanto *contenedor* de diversos objetos, la felicidad podría también *contener* las formas en que dicho deseo pudiera llegar a realizarse. La naturaleza idiosincrática de las elecciones de objetos felices, la intimidad del reconocimiento de los gustos de los demás, permite compartir un horizonte. El caos de la felicidad tiene un orden. La propia diversidad de objetos felices contribuye a generar la felicidad como un campo de elecciones (te gusta esto o aquello o cualquier cosa), como una ilusión de libertad.

Si los objetos de felicidad son diversos, también lo son los sentimientos que se nuclean bajo su nombre. La felicidad como emoción positiva puede sugerir la tibieza y la calma de la comodidad, pero también las agudas intensidades del placer. Puede ser un sentimiento momentáneo,

como el relámpago que irrumpe en medio del cielo nocturno solo para desaparecer, o el calmo susurro de reflexionar acerca de algo que ha salido bien. La felicidad puede ser el comienzo o el fin de una historia, o puede ser aquello que interrumpe el relato de una vida, al llegar de un momento a otro, solo para volver a irse. La felicidad puede ser todas estas cosas, y al ser todas ellas, corre el riesgo de no ser ninguna. Si la felicidad hace tantas cosas, ¿hace demasiadas? ¿Y acaso deja de hacer determinadas cosas porque está ocupada haciendo demasiado?

Hemos visto que la filosofía ha sabido mantenerse fiel a la felicidad, a tal punto que la historia de la felicidad parece ser una historia de fidelidad. La felicidad acaso funcione como la tautología fundacional de la filosofía: lo que es bueno es feliz y lo que es feliz es bueno. De hecho, el modelo de felicidad de John Stuart Mill implica una tautología de este tipo: la felicidad es aquello que deseamos, por tanto cualquier cosa que deseemos, sin importar lo que sea, habremos de desearla porque nos da felicidad. Afirma que "los hombres efectivamente desean la felicidad" y que "desean y recomiendan en los demás toda conducta hacia ellos mismos mediante la cual consideran que se promociona su felicidad".[5] Más adelante sostiene que la felicidad es deseable: "La doctrina utilitarista mantiene que la felicidad es deseable, y además la única cosa deseable".[6] Al desear la felicidad deseamos lo que es deseable. ¿Tiene esta formulación algún sentido?

En cierta forma, acaso lo tenga en la medida misma en que no tiene ninguno. Sin la palabra *felicidad*, tal vez no dispondríamos de una palabra hacia la cual pudiera apuntar el deseo: la felicidad nos permitiría así evitar la tautología mucho más explícita de que deseamos lo que deseamos. Desde luego, podemos usar otras palabras para cubrir el espacio que quedaría vacante si dejamos de lado la palabra *felicidad*. Podemos desear *x* o *y*, o cualquier número de perversas combinaciones. Podemos ser creativxs

en nuestras eleciones de objeto. Pero estas combinaciones no funcionan igual. La felicidad tal vez sea la que mejor funciona porque puede mantener su lugar, como aquello que deseamos al desear *x* o *y*. Podemos confiar en *x* y en *y* teniendo confianza en la felicidad como aquello que *x* o *y* habrán de darnos.

La feliciad se convierte en un punto final: la felicidad nos permite detenernos en cierto punto, de un modo bastante similar al de la expresión *porque sí*. El niño nos hace preguntas, o mejor dicho yo hago preguntas de un modo que las personas podrían llamar "infantil". ¿Qué es esto? Si es esto, entonces ¿por qué aquello? Y si aquello, entonces ¿por qué...? Cualquier cosa puede llenar esos puntos suspensivos, ese lugar vacío que marca siempre la posibilidad de una nueva pregunta, la postergación indefinida que nos recuerda que todas las respuestas exigen preguntas y que dar una respuesta es crear las condiciones de posibilidad para una nueva pregunta. Hasta que, en determinado momento, una se detiene. Tiene que detenerse. Tiene que detenerse para detener el hilo de las preguntas, porque siempre tenemos otra cosa que hacer con nuestro tiempo. En esos casos decimos "porque sí". ¿Pero por qué sí? Porque sí. Cuando llegamos al punto en que "porque sí" se convierte en respuesta a una pregunta, la conversación puede detenerse. La felicidad es un porqué de este estilo, un "porque sí". Deseamos cosas porque la felicidad. Porque la felicidad, deseamos cosas. La felicidad es el modo en que podemos poner punto final a la conversación acerca de por qué deseamos lo que deseamos. La felicidad nos brinda un punto final, un modo de impedir que una respuesta se convierta en otra pregunta.

Podemos detener la conversación dando por sentado, o tomando como autoevidente, el hecho de que todas las personas quieren la felicidad o que nadie quiere la infelicidad. David Hume afirma sobre todo lo último, y nos brinda una potente explicación de este tipo de punto final al flujo

de la conversación: "Preguntad a un hombre *por qué hace ejercicio*, y os responderá que *porque desea conservar la salud*. Si le preguntáis entonces *por qué desea la salud*, inmediatamente os contestará que *porque la enfermedad es dolorosa*. Si lleváis vuestras inquisiciones más allá y deseáis que os dé una razón de *por qué odia el dolor*, es imposible que jamás pueda daros ninguna. Se trata de un fin último, y no puede ser referido a ningún otro objeto".[7] Se puede poner fin a una conversación con este tipo de punto, ya que no exige un nuevo punto de referencia.

Hacer referencia a la felicidad suspende la obligación de hacer referencia a otra cosa para construir un buen argumento. La felicidad se convierte en nuestra mejor defensa; podemos defender cualquier cosa diciendo que es necesaria para nuestra felicidad, sin importar que dicha felicidad sea la felicidad de una persona o la felicidad de muchas. Se puede atacar cualquier cosa diciendo que causa infelicidad. La felicidad da peso a los argumentos. Ponerse del lado de la felicidad o estar en favor de la felicidad (en el sentido de "estar a favor de ponerse en favor") es estar del lado bueno. Como hemos visto en el capítulo cuarto, el lenguaje de la felicidad se convierte rápidamente en el lenguaje de una misión, aquello que damos a otros, que al convertirse en receptores de una felicidad que no les es propia adquieren con nosotrxs un deber de felicidad.

A modo de refutación, podríamos decir que las proposiciones acerca de la felicidad pueden ser verdaderas o falsas. Como hemos visto en el capítulo segundo, por ejemplo, una investigación podría concluir que el feminismo hace infelices a las mujeres (porque eleva sus aspiraciones, desafía los papeles tradicionales de género y demás). ¿Qué respondemos a esto? Podríamos responder, usando los mismos compromisos epistemológicos implícitos en esa investigación, con evidencias de que el feminismo no causa la infelicidad, sino que el feminismo hace felices a las mujeres o que el feminismo es indiferente a la felicidad de las mujeres.

Me parece que la cuestión no es tan sencilla. La felicidad es una defensa móvil en parte porque ya la misma felicidad, como hemos visto, es móvil. Es difícil fijarla en un lugar: depende de correlaciones, expectativas, respuestas y deseos. Gran parte de la investigación que se realiza sobre la materia, como he señalado en la introducción, convierte correlaciones en causalidades. Se utiliza así la correlación entre la felicidad y el matrimonio para sostener que el matrimonio causa la felicidad y que por consiguiente existe la obligación moral de promover el matrimonio. La felicidad es afectiva porque podemos encontrarla incluso donde no está, de modo tal que la pérdida de la felicidad se explica siempre como la pérdida de esta o aquella cosa que causaba la feliciad. Refutar un argumento respondiendo a una afirmación acerca de la felicidad con otra afirmación acerca de la felicidad nos deja en un terreno inestable para defendernos de otra afirmación acerca de la felicidad que contraríe la que proponemos. Tal vez necesitemos defender nuestros argumentos no haciendo pie en la felicidad, y dejando al descubierto la inestabilidad de la felicidad como fundamento. El argumento que Simone de Beauvoir elabora en *El segundo sexo* puede ser descripto como una exposición de esta inestabilidad: "siempre es fácil declarar feliz una situación que se quiere imponer [a otros]".[8]

Y aun así, a pesar de los comentarios sobre las emociones "sin dirección o propósito" que hiciera en el capítulo quinto, parece abrumadoramente cierto que nos cuesta pensar el propósito de la vida, el sentido de la vida, los valores, la ética y el potencial de la vida sin pensar en la felicidad. Es por ello que cualquier crítica que queramos hacer a las distintas afirmaciones de felicidad tendrá que vérselas con la felicidad como reclamo. Lo que hace pesada a la felicidad no es solo su propósito, como si meramente tuviera uno, sino el hecho de que evoca un propósito que está siempre en otra parte, más allá del horizonte, bajo

la modalidad de la aspiración. De todas las palabras que podríamos concebir como "palabras de emoción" –es decir, palabras que funcionan como signos de emoción–, *felicidad* parece ser a la que más apuntan todas las cosas, debido a su estrecho vínculo con la ética. Para algunos, la buena vida es la vida feliz. Para otros, la persona virtuosa es la persona feliz. En otros casos, la mejor sociedad es la sociedad más feliz. Como sea, la felicidad se convierte ya no solo en aquella cosa que queremos, cualquiera que sea, sino en la medida del bien, de modo tal que se convierte en un signo de que el bien es algo que se debe haber adquirido. Necesitamos prestar atención a esta estrecha relación entre la felicidad y la ética para entender mejor todo el peso de la palabra *felicidad*.

UNA GENEALOGÍA DE LA FELICIDAD

Ofrezco, a modo de conclusión, una modesta genealogía de la felicidad, trazada a partir del análisis del papel que esta desempeña en lo que Friedrich Nietzsche llama la genealogía de la moral. Según este filósofo, la genealogía de la moral nos enseña que el bien y el mal, como conceptos, han llegado, y que al llegar han adoptado cierta forma. Nietzsche contrasta la moral de los amos y la moral de los esclavos como dos formas de moral que parten de la afirmación o la negación de algo.

Dentro de la teoría feminista, acaso estemos más familiarizadas con la crítica que Nietzsche plantea a la moral de los esclavos, formulada como una crítica contra la pasividad del *resentimiento* y las formas políticas identitarias basadas en los perjuicios padecidos.[9] Para Nietzsche, la moral de los esclavos comienza diciéndole no a lo que está afuera, y queda invariablemente encerrada en este gesto de negación, como algo que surge contra otra cosa,[10] y puede adoptar incluso la forma de la contrariedad. La revuelta de

los esclavos es una reacción de los débiles y los muchos contra el poder y la felicidad de los fuertes y los pocos; la psicología moral de esta rebelión implica tanto la internalización del resentimiento como el deseo de venganza.

Nietzsche plantea que mientras que la moral de los esclavos le dice no al afuera, "lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: esta actúa y brota espontáneamente, busca un opuesto tan solo para decirse a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, –su concepto negativo, lo 'bajo', 'vulgar', 'malo', es tan solo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión, el concepto '¡nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!'". A Nietzsche, decir "¡nosotros los felices!" le parece un gesto admirable, una autoafirmación, la creación de algo a partir de la nada.

¿Repite Nietzsche el gesto afirmativo al afirmar el gesto? Su genealogía nos enseña que la distinción de la felicidad es una cosificación de la distinción social. Al hacerlo, no lo anima el propósito de pedir el retorno a una moral noble. Aun así, resulta bastante claro que se identifica con el gesto "nosotros los felices", descripto en términos puramente creativos. Da a entender que esta autodeclaración solo luego crea al infeliz, a aquel que carece o no tiene eso que tenemos nosotros: "no se pasen por alto las *nuances* [matices] casi benévolas que, por ejemplo, la aristocracia griega pone en todas las palabras con que diferencia de sí al pueblo bajo; obsérvese cómo constantemente se mezcla en ellas, azucarándolas, una especie de lástima, de consideración, de indulgencia, hasta el punto de que casi todas las palabras que convienen al hombre vulgar han terminado por quedar como expresiones para significar 'infeliz', 'digno de lástima'". La afirmación del propio Nietzsche (que no es necesaria ni obvia) es que el acto de habla aristocrático "nosotros los felices" no necesita de la negación: los otros solo son negados como una especie

de pensamiento posterior, y se convierten en objetos de piedad, en infelices y dignos de lástima con el paso del tiempo. Son los otros, los negados, los que comienzan con la negación, los que solo pueden actuar diciendo no.

La limitación de esta genealogía de la moral no radica tanto en el hecho de que sitúe a la felicidad en la buena fortuna (creo de hecho que esta ubicación nos ayuda a entender de qué trata la felicidad), sino antes bien en el hecho de que identifica a esa fortuna con la creatividad. Nietzsche da a entender que la fortuna es un sentimiento que permite a los "bien nacidos" identificar la felicidad con la acción. "Y todo esto", afirma, "muy en contraposición con la felicidad al nivel de los impotentes [...] en los cuales la felicidad aparece esencialmente como narcosis, aturdimiento, quietud, paz, 'sábado', distensión del ánimo y relajamiento de los miembros, esto es, dicho en una palabra, como algo *pasivo*". Estoy en contra de la idea de que declarar la felicidad *de* la fortuna sea un acto afirmativo, o incluso activo, y que no involucre *desde el comienzo mismo* la negación (los "in-felices" como los "in-activos"). Creo que la implicación de la propia genealogía de Nietzsche es que la afirmación "nosotros los felices" no afirma demasiado. O si afirma algo, en su afirmación solo revela que aquellos que tienen el poder de describirse como felices tienden a describirse como felices (y a los demás como personas que no lo son). A una afirmación semejante no conviene demasiado la caracterización de ser un acto novedoso o de creación.

Podemos desafiar también el supuesto de que aquellos a los que se considera desafortunados no actúan, que su felicidad (como una *anestética*) y su infelicidad (como un *resentimiento*) sean pasivas. A lo largo de este libro he analizado la infelicidad como una forma de acción política: el acto de decir no o de señalar los perjuicios como un presente en marcha siempre afirma algo, desde el principio. Y si algo me he ocupado de establecer, es que aquella felicidad

que se valora o afirma, como signo de la actividad y el valor humano, puede reformularse como un concepto que implica cierta *anestética*, entendida como una pérdida de la capacidad o la voluntad de dejarse afectar por las cosas.

Nietzsche nos permite considerar *la historia de la felicidad como una genealogía de la autoafirmación*, en la que la capacidad de afirmar "nosotros los felices" es considerada fundamento suficiente para la verdad de la proposición. Podríamos decir que la genealogía de la felicidad es inseparable de la historia de la fortuna. Si entendemos con Nietzsche que los afortunados se declararon felices, entonces podemos releer la felicidad como un *desplazamiento de la fortuna*. Como he señalado en el primer capítulo, uno de los sentidos tempranos de la palabra inglesa *happiness* se relaciona con la idea de la fortuna, ser afortunado o tener suerte. Y aun así, la historia de la felicidad comprende también la inquietud de que la felicidad solo haga referencia a la buena fortuna. Vemos esta inquietud, por ejemplo, en la tradición estoica; según la célebre sentencia de Séneca, "la suerte no arrebata nada más que lo que ha dado; ahora bien, no da virtud, por tanto tampoco la quita".[11] La fortuna es personificada como una figura de la contingencia, de la posibilidad de que se nos quite aquello que se nos ha dado. Por el contrario, la felicidad se convierte en la virtud, entendida como aquello que cada hombre puede alcanzar sin necesidad de bienes externos; "La naturaleza ha querido que para vivir felices no se necesite grande aparato: cada cual puede labrarse su dicha". De hecho, el hombre feliz está fuera del alcance de la fortuna: "Los reveses solamente abaten al ánimo engañado por los triunfos".[12]

La exclusión de la fortuna de la felicidad podría funcionar en el mismo nivel que la exclusión de lo empírico y lo contingente, por medio de las cuales se excluyen de las condiciones de felicidad todas esas cosas que *nos pasan* y que no están bajo nuestro control. ¿Qué tienen en común la contingencia, la fortuna y lo empírico? Todos operan

bajo el signo de lo fortuito. Una historia de la felicidad podría describirse como la historia de la remoción de lo fortuito de la felicidad. En su *Teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith insinúa que debemos situar nuestra felicidad no en la esperanza de ganar sino de jugar bien: "Si hacíamos que nuestra felicidad dependiese de ganar la apuesta, la hacíamos depender de causas que estaban más allá de nuestro poder y que no podíamos manejar. Necesariamente nos exponíamos a un miedo y una zozobra perpetuos, y frecuentemente a frustraciones crueles y vergonzosas. Si hacíamos que dependiese de jugar bien, respetar las reglas y actuar con sabiduría y destreza, en suma: de la corrección de nuestra conducta, la hacíamos depender de lo que, mediante una apropiada disciplina, educación y vigilancia, estaba totalmente en nuestras manos y bajo nuestra dirección. Nuestra felicidad estaba así plenamente garantizada y al margen de los vaivenes de la fortuna".[13]

Podemos explorar este relato de la "felicidad al margen de los vaivenes de la fortuna" preguntando qué nos promete: nos promete que podemos asegurarnos la felicidad. Podemos asegurarnos la felicidad cuando la ponemos bajo nuestra propia dirección, en referencia a nuestra propia conducta. Esta fantasía de felicidad es una fantasía de autocontrol, como si pudiéramos controlar la felicidad por el mero hecho de no depositar nuestras esperanzas de felicidad en aquello que está fuera de nuestro control. La persona sabia y virtuosa no sentirá temor, inquietud o decepción, ya que su felicidad descansa en su sabiduría y su virtud. La genealogía de la felicidad nos enseña así de qué manera la felicidad se encuentra en las cualidades de los afortunados: en palabras de Smith, para jugar bien debemos tener "una apropiada disciplina, educación y vigilancia". La fortuna puede entonces *acumularse en el momento mismo en que se la desplaza*, y se la convierte meramente en la capacidad de jugar bien, de ser los felices y virtuosos. Reinstaurar el lugar de la fortuna en la felicidad

no supone decir que solo los afortunados son *en realidad* los felices, sino antes bien señalar de qué manera es la felicidad la que les permite a los afortunados pensarse como buenos, virtuosos y sabios *a pesar* de su fortuna. En la actualidad, nos cuesta pensar la fortuna sin asociarla a la riqueza material. Acaso nos convenga regresar a los sentidos tempranos de la palabra fortuna, como una especie de suerte y azar, a la hora de teorizar acerca de la estrecha relación entre la fortuna y la felicidad. Acaso descubramos que la felicidad es tan azarosa como la fortuna.

FELICIDAD, PASIVIDAD, ACTIVIDAD

Quizás la genealogía de la moral que nos propone Nietzsche se detenga demasiado rápido: una genealogía de la felicidad debería abarcar también una genealogía de la actividad y la pasividad.[14] Esta genealogía de la felicidad no solo se dedicaría a indagar la cosificación de la distinción entre el bien y el mal, y entre los bienes más elevados y los más bajos, sino que además estudiaría de qué manera esta distinción se alinea con la distinción entre lo activo y lo pasivo, como así también entre acción y reacción. La distinción entre pasivo y activo acumula fuerzas despegándose de los cuerpos, de manera tal que puede volver a adherirse a ellos bajo la forma de distintas cualidades o capacidades.

En primer lugar, todas las formas de la pasión han sido consideradas pasivas; de hecho, las palabras *pasión* y *pasivo* comparten la misma raíz: la palabra latina *passio*, que significa sufrimiento. La distinción activo/pasivo puede funcionar de manera bastante rápida como una distinción entre la acción y la pasión o emoción. Pero algunas formas de emoción, a diferencia de otras, son consideradas "activas". Cuando se la contrasta con las emociones negativas, la felicidad se convierte en una forma de actividad; ser feliz vendría a significar ser activo en la determinación del

propio destino, mientras que ser infeliz significaría limitarse a padecerlo. La distinción se vuelve así más precisa. Algunas formas de felicidad son más activas que otras. En *Así habló Zarathustra*, Nietzsche describe al ultrahombre como el más alegre y feliz de los hombres, cuya alegría es descripta como "emancipada de la felicidad de los siervos", y como quien "rompe sus tablas de valores", el "quebrantador, [el] infractor: pero ese es el creador".[15] El perpetuo refinamiento de la distinción entre activo y pasivo contribuye a que la actividad y la pasividad pasen a ser entendidas como propiedades de los cuerpos.[16] Las personas desafortunadas son las emocionales, las que sufren, y si se sienten felices, la suya es una felicidad débil, es una *anestética*.

Podríamos desafiar esta oposición binaria entre actividad y pasividad indagando de qué manera se distribuyen estas cualidades. Las pasividades tienden a ser localizadas en los cuerpos de aquellxs con lxs que nos hemos rendido. Rendirse no puede ser visto como la cualidad de una acción. Incluso especularía que la descripción de la voz pasiva como un error gramatical implica rendirse en cierto sentido. La voz pasiva por lo general se aplica a la forma del verbo en la cual "la acción que denota es tratada como una actitud de la cosa hacia la cual se direcciona la acción". Se nos informa que deberíamos decir que la gallina cruzó el camino, no que el camino fue cruzado por la gallina. En este caso, el camino no hace nada, y aun así es el sujeto gramatical de la oración. Lo deseable es preservar la fantasía de que siempre es el sujeto, incluso el animal, el que actúa. Por eso la gallina debe aparecer primera en la oración.

¿Pero es verdad que el camino no hace nada cuando lo cruza la gallina? El camino es un proveedor: brinda el punto que permite cruzar, que permite ir de un lado al otro. El camino además es el resultado de acciones pasadas, de decisiones que se tomaron para permitir que la gente pase de un punto a otro. Antes que aferrarnos a

la oposición binaria entre pasivo y activo, podemos desafiar dicha oposición y podemos hacerlo mostrando de qué manera aquello que ha sido considerado pasivo, como si no hiciese nada, en realidad hace algo e incluso brinda las condiciones de posibilidad para que se haga algo. No se trata de reformular la pasividad como actividad (de crear, por así decirlo, un campo de actividad generalizado), sino de pensar las pasividades como situaciones que implican un tipo de acción distinto.

Uno de mis proyectos con este libro ha sido mostrar que el sufrimiento es un tipo de actividad, un modo de hacer algo. Uno de los modos posibles del sufrimiento puede ser el desacuerdo con aquello que los demás han juzgado como bueno. En tal caso, el sufrimiento es una forma de receptividad que incluso puede aumentar la capacidad de acción. Pasar de la felicidad al sufrimiento –o incluso sufrir la pérdida de determinada idea de la felicidad a causa de una decepción– puede incluso catapultarnos a la acción. Por su parte, según la descripción del propio Nietzsche, la felicidad puede ser meramente un modo de ir con la corriente y hacer todo aquello que se nos pide que hagamos. Esto no singifica que debamos reinstaurar la infelicidad como el polo activo y la felicidad como el polo pasivo. No es eso. No es eso en absoluto. Necesitamos desarrollar un lenguaje que nos permita dar cuenta de diferencias cualitativas en los modos en los que experimentamos la actividad y la pasividad. Para ello, debemos desafiar la propia distinción entre pasivo y activo, y el modo en que dicha separación contribuye a asegurar la existencia de distintas clases de seres, desde personas felices y gallinas que cruzan hasta almas en pena y caminos inertes.

Una forma de problematizar la distinción entre la felicidad como actividad y la infelicidad como pasividad es mostrar hasta qué punto lo activo y lo pasivo pueden cambiar de bandos. Consideremos por caso la lectura que hace Gilles Deleuze de Spinoza. Para el filósofo francés, Spinoza

pertenece al mismo horizonte afirmativo que Nietzsche: "la lucha sin concesiones de Spinoza, la denuncia radical de todas las pasiones basadas en la tristeza" es lo que lo "inscribe en la gran estirpe que va de Epicuro a Nietzsche".[17] La denuncia radical de las pasiones tristes se convierte en una estirpe alternativa dentro de la filosofía. Por consiguiente, esta estirpe es también una línea de disenso respecto de aquellos que no renuncian a las pasiones tristes. Aun así, a pesar de ello, hemos visto con cuánta consistencia los filósofos presentan la felicidad como algo que está del lado del bien, por más que la felicidad no siempre se defina en términos de pasión. Si Epicuro, Nietzsche y Spinoza comparten un compromiso con la felicidad como aquello que es bueno, este compromiso compartido parecería estar en concordancia, más que en disonancia, con el legado de la filosofía.

Deleuze entiende la ética de Spinoza como una etnología, una descipción del poder, de la capacidad y el modo en que los cuerpos se ven afectados por otros cuerpos. Deleuze se pregunta: "¿Qué puede pasar si mi cuerpo está hecho así, de una cierta relación de movimiento y reposo que subsume una infinidad de partes? Pueden pasar dos cosas: como algo que me gusta, o bien, otro ejemplo, como algo y me desplomo envenenado. Estrictamente, en un caso he hecho un buen encuentro, en el otro caso he hecho un mal encuentro".[18] Para Deleuze, el mal encuentro nos lleva más allá del horizonte de los gustos y las preferencias. No diferencia "comer algo que me gusta" de "comer algo que no me gusta". Crea, por el contrario, una imagen más drástica y dramática. El mal encuentro se produce cuando el sujeto cae envenenado, desfallece y muere. El hecho de que el "mal encuentro" sea representado por la muerte nos está diciendo algo. El encuentro con algo que nos gusta conquista así un optimismo retrospectivo, al entendérselo como una forma de supervivencia (no hemos muerto por envenenamiento). Ya he señalado, por lo

demás, que cuando los sujetos padecemos de un desacuerdo radical, que nos lleva más allá del horizonte en el que los pareceres pueden reunirse como una forma compartida, ponemos en riesgo nuestras vidas.

Deleuze hace más que describir los intragables efectos del desacuerdo. Lo desagradable del desacuerdo es que nos hace sufrir: el desacuerdo está descripto como una forma de pasividad. Por eso Deleuze sostiene que, para Spinoza, quien está en el poder, como el déspota o el sacerdote, "tiene necesidad de la tristeza de sus sujetos". Las masas deben ser debilitadas por medio del sufrimiento. Es preciso envenenarlas con aquello que no concuerda con ellas. Por tanto, si padezco un desacuerdo, es mi vida la que está en juego. Podríamos decir que la muerte es el fracaso del sujeto de persistir en su propio ser: al eliminar por completo el sujeto, la muerte representa la radicalización de la amenaza de la pasividad.

Para Deleuze, el buen encuentro aumenta la capacidad de acción: podríamos describir el buen encuentro como los efectos agradables del acuerdo. Un buen encuentro dependería de "relaciones de concordancia entre tal y tal cuerpo y el mío". En un mal encuentro, "este cuerpo no concuerda con el mío". No hay duda de que algunas cosas habrán de concordar con nosotros más que otras. Nuestros gustos acaso estén determinados al menos en parte por aquello que *puede* concordar con nosotros debido a lo que ya nos gusta.

Todavía podemos preguntarnos cómo es que llegamos a ser como somos. Al considerar "el encuentro", Deleuze se pregunta qué podría ocurrir si tal y cual cuerpo se encuentran con este y aquel. En otro ejemplo que da en la misma clase, al "caminar por la calle" podría encontrarme con Pierre y Paul: "me encuentro con Pierre" y "de pronto veo a Paul". Me los encuentro por casualidad, y este encuentro puede ser bueno o malo. Que sea un buen o mal encuentro dependerá del modo en que me afecten Pierre y Paul; pero

una vez que el encuentro concuerda o no conmigo, esto me produce una determinada idea de Pierre y Paul. Me siento tentada de preguntarme si este encuentro constituye verdaderamente una casualidad. Sin duda, siempre podemos encontrarnos con alguien, pero este encuentro podría deberse al hecho de que solemos caminar por la misma calle. Ya he señalado la agencia de la calle. La calle no solo brinda (a las gallinas y a otros seres) un punto por donde cruzar, sino también un punto de encuentro. Podríamos decir que incluso los encuentros casuales dependen de que haya ciertos espacios disponibles para la acción. Aquello que funda nuestra acción la direcciona: los caminos nos permiten encontrar nuestro camino, aun si no sabemos qué habremos de encontrar en el camino.

Ahora bien, dejando de lado aquello que contribuye a que se produzca el encuentro, me encuentro con Pierre y Paul y concordamos o no. ¿Qué significa que haya concordancia en el encuentro? ¿De qué manera algunas personas concuerdan con otras? Mi análisis de la felicidad ofrece un vocabulario alternativo a la hora de describir lo que se pone en juego en esta concordancia. La felicidad puede implicar una coerción inmanente, la demanda de concordar. Por lo general pensamos en la coerción como una fuerza externa que exige la obediencia de los sujetos por medio del uso de la amenaza, la intimidación o las presiones. Por ello, cuando pensamos en la coerción, imaginamos que algo nos fuerza "contra nuestra voluntad". Sin embargo, la coerción puede moldear la dirección misma de nuestra voluntad, en cuanto *voluntad de tener voluntad*. Lo que concuerda con nuestra voluntad acaso no siempre esté a disposición de la conciencia como objeto. En *Los dolores del mundo*, Schopenhauer sostiene que "en realidad nunca advertimos ni somos conscientes de aquello que es agradable para nuestra voluntad".[19] Podemos no advertir a los demás mientras estén en concordancia con nuestra voluntad. El acuerdo puede impedir el reconocimiento del

encuentro como tal. Cuando las cosas concuerdan, incluso las dejamos atrás. Sucede que los acuerdos podrían producirse antes de que tal y tal cuerpo se encuentren con este o aquel. Cada cuerpo carga así con su propia historia de acuerdos, no todos explícitos, que lo inclinan en cierto sentido, como el sentido de su voluntad.

Podemos regresar a la metáfora digestiva. Incluso un filósofo como John Locke, que acepta la diversidad de objetos felices, sugiere que es posible corregir el paladar. Como ya discutiéramos en el capítulo primero, podemos adquirir buenos gustos. La posibilidad de adquirir es un campo de inmanencia, no solo de aquello en lo que podemos llegar a convertirnos sino también de lo que debemos llegar a ser, que se traduce para el sujeto como el deber de mejorar. El placer o la alegría implicarían así no solo concordar con tal y cual cosa, sino también la experiencia de sentir una reafirmación del sujeto *por el hecho* de haber encontrado agradables las cosas correctas. Las personas que nos rodean "concuerdan" con nuestro placer. Después de todo, concordar puede significar no solo "la acción de complacer o contentar", sino también "el acto de dar consentimiento". El buen encuentro podría implicar sumisión, en el sentido de estar dispuestos a que nos gusten nuestras condiciones, según analicé con las reflexiones acerca de las distopías de felicidad en el capítulo quinto. El acuerdo también puede describirse como una "conformidad del sentimiento". Cuando la conformidad del sentimiento se convierte en una meta de la vida política y social, puede significar que se nos exija prestar conformidad con aquello que existe. La armonía sería una demanda de conformidad. Es por ello que me atrevería a afirmar que en realidad quienes están en el poder desean que sus sujetos estén felices, no tristes.[20] Al querer nuestra felicidad, podrían en realidad estar proscribiendo el reconocimiento de la tristeza como aquello que se interpone en el camino, no solo de la felicidad sino también de su propio deseo.[21]

Esto nos permite plantear una variante del ejemplo deleuziano del buen encuentro. El buen encuentro podría ser el modo en que los cuerpos permanecen en su lugar, o *adquieren un lugar en el cual permanecer*, concordando con aquello que reciben. El mal encuentro, por su parte, puede ser leído como el modo en que los cuerpos rehúsan su ubicación manifestando su desacuerdo con aquello que reciben. Este libro considera que la infelicidad constituye una forma del juicio, en cuanto manifestación de un desacuerdo afectivo. Si entendemos los actos de revolución, el derrumbe de paredes, como protestas contra la felicidad, también podemos describirlos como *protestas contra los costos del acuerdo*. Si concordar es someterse, entonces acaso el buen encuentro implique sumisión (aunque no necesariamente y no como única condición). Tenemos bastante que aprender del hecho de que aquello que ha sido considerado activo pueda ser leído como pasivo, y de que lo que ha sido considerado pasivo pueda ser leído como activo. La actividad y la pasividad son modos de enmarcar un encuentro, más que de describir el encuentro como tal.[22]

Mi lectura de la felicidad también ofrece un reencuadre del encuentro. De hecho, podríamos reformular en estos términos la amenaza social que representa la aguafiestas. La aguafiestas es aquella persona que se interpone entre los cuerpos que podrían o deberían concordar.[23] La aguafiestas obstruye una solidaridad orgánica. O bien podríamos decir que la felicidad se vuelve orgánica al localizar el desacuerdo en aquello que obstruye el encuentro. Podría ser incluso que la solidaridad se constituya a partir del acuerdo respecto de lo que no concuerda antes de que se produzca el encuentro. El caso de la aguafiestas nos enseña que la naturaleza de este acuerdo orgánico depende de la localización del desacuerdo en "lo que sea" que lo obstruya. Mi tarea, a lo largo de este libro, ha sido desmontar la supuesta indiferencia de ese "lo que sea".

Si la ética busca preservar la libertad del disenso, entonces nunca puede plantearse solo *acerca de* la afirmación o *para* la afirmación, entendida como un buen encuentro, como aquello que incrementa la capacidad de acción. Por consiguiente, quisiera extender mi crítica de la felicidad hasta abarcar aquello que podríamos caracterizar como "el giro afirmativo". El giro afirmativo no es reductible al giro hacia la felicidad; gran parte de sus postulados no se lleva bien con el tipo de trabajo realizado en el marco de los estudios de la felicidad. Se trata de una producción filosófica que no tiene compromisos normativos con la felicidad entendida como la vida buena y virtuosa, y que se escribe en oposición a los marcos de referencia moralizantes característicos de los estudios sobre la felicidad. De hecho, muchos de los autores del giro afirmativo rechazan de manera explícita el lenguaje de la felicidad, al que consideran demasiado "cargado", y privilegian por el contrario el carácter positivo de la alegría.[24] ¿Por qué decir, entonces, que el giro afirmativo pertenece al mismo horizonte que el giro hacia la felicidad? Por una sencilla razón: el giro afirmativo comparte con el giro hacia la felicidad el mismo compromiso con los sentimientos positivos –que no se traducen como un mero "sentirse bien"– como lugares de potencialidad y transformación.

El giro afirmativo ha planteado lo que cabría denominar "una ética afirmativa". La ética afirmativa convierte el ejemplo deleuziano del buen encuentro en un llamamiento al buen encuentro. En otras palabras, una ética afirmativa no se limita a describir qué pasa cuando los cuerpos concuerdan, sino que además hace un llamamiento a que haya buenos encuentros, en la medida en que estos le aportan "más a la vida", entendiendo por ello algo más, tal vez, que miseria y sufrimiento. Brian Massumi afirma: "Ético, empírico... y creativo, porque nuestra participación en este mundo es parte de una transformación global. Se trata de alegrarse por este proceso, donde sea que nos lleve, y creo

que tiene que ver con cierta clase de fe en el mundo, que es sencillamente la esperanza de que continúe... Pero, una vez más, no es una esperanza que tenga un contenido o un fin en particular: es el deseo de más vida, o de darle más a la vida". Massumi se toma el trabajo de señalar que los buenos sentimientos no necesariamente tienen que ver con sentirse bien. Pero la palabra *alegría* evoca experiencias de placer y deleite. Las palabras son pegajosas: retienen asociaciones incluso si las utilizamos en otros sentidos. En cierto modo, al redefinir la alegría como un buen sentimiento, como aquello que aumenta la capacidad de acción, también aumentamos el poder de la palabra: sentirse bien se convierte en un buen sentimiento, sentirse bien se convierte en aquello que aumenta nuestro poder de acción.

Massumi habla de encontrar alegría en un proceso. Aun así, la alegría también le da a ese "más para la vida" una determinada forma afectiva. En el giro afirmativo, la alegría es aquello que abre la potencialidad de la vida. ¿Qué significa ser para la alegría? ¿Es este ser para la alegría distinto del ser para la felicidad? Necesitamos tener cuidado de no confundir la alegría con la felicidad; sin duda, se trata de palabras que tienen historias distintas, vinculadas de alguna manera a aquello a lo que alguna vez hicieron referencia. *Alegría* es una palabra menos cargada; a menudo se la usa para dar cuenta de una intensidad de sentimiento que es transitoria y que debe serlo para que se la experimente como intensidad. Pero si ponemos a la alegría en el lugar de la felicidad como aquello que procuramos, entonces podrían tener efectos similares. Rosi Braidotti, por ejemplo, sostiene que "la alegría o las pasiones positivas y la trascendencia de los afectos reactivos son el modo deseable".[25] El feminismo visionario de Braidotti es muy admirable. Pero, aun así, me pregunto qué significa convertir a la alegría en un modo deseable, como una forma de trascender las pasiones negativas, a las que se supone reactivas. Braidotti reconoce la importancia

del dolor y el sufrimiento dentro de su ética; para ella, "tomar en cuenta el sufrimiento es el punto de partida; no obstante, el verdadero objetivo de este proceso es la búsqueda de modos que nos permitan superar el efecto de anquilosamiento que tiene la pasividad, inducido por el dolor". Podríamos preguntarnos hasta qué punto es correcto describir al dolor como una pasividad anquilosante (o si acaso estos son los únicos términos en que puede experimentarse el dolor) y también si toda pasividad produce anquilosamiento. Mi objetivo al plantear estas preguntas no es el de afirmar el dolor u otros malos sentimientos en respuesta a esta afirmación de los buenos sentimientos. Sencillamente, querría señalar que no tenemos forma de saber qué habrán de hacerle al cuerpo distintos afectos antes de que nos afecten de tal o cual modo. Como he señalado en el capítulo quinto, verse afectada implica la perversidad de ser desviada o apartada del camino.

La economía afectiva que asocia la alegría a las cosas buenas y el dolor a las cosas malas acaso se apresure a mantener las cosas en su lugar. Si sostenemos que nuestro objetivo es la alegría, debemos alejarnos del dolor. Los malos sentimientos obstruyen el camino de lo que va más allá: son descriptos por Braidotti como "agujeros negros". En vez de describir los malos sentimientos como obstáculos, como aquello que se interpone en el camino, a lo largo de este libro he descripto *qué se sigue* de entender en estos términos a los malos sentimientos. Aprendimos, por ejemplo, que a algunas personas se las asocia más que a otras a los malos sentimientos, como aquello que se interpone en el camino de la promesa de la felicidad. Aprendimos también acerca de las obstrucciones, y de los lugares y modos en que se distribuyen. Por lo tanto, lejos de suponer con Braidotti que "la causa del dolor es el acceso aleatorio a los fenómenos", me he ocupado de señalar de qué manera aquellas personas que rechazan la promesa de la felicidad se convierten en causas del mal

sentimiento, lo que hace que la infelicidad tome determinadas formas. Si bien en determinadas ocasiones las cosas malas sencillamente pasan, cosa que hace que podamos no tener suerte o ser desafortunadxs (como está implícito en la expresión habitual "estar en el lugar equivocado en el momento equivocado"), creo posible afirmar que nuestro acceso a las causas del dolor está muy lejos de depender de una lógica aleatoria.

Volvamos sobre el pasaje de Audre Lorde que analizáramos en el capítulo segundo. En aquella breve escena, resulta claro que es la idea misma de que la violencia sea algo aleatorio lo que impide ver aquello que realmente se juega en el encuentro: la madre le dice a la niña que la mujer escupe al aire y no a ella, una niña negra, para protegerla del dolor del racismo. Es un deseo de protección que resulta entendible, pero que no logra proteger. En el transcurso de su obra, Lorde sostiene que no debemos protegernos de lo que nos duele. Debemos trabajar y luchar no para sentir dolor, sino para advertir aquello que causa dolor, lo que significa desaprender todo aquello que hemos aprendido a pasar por alto, a no mirar. Este trabajo es indispensable si queremos desarrollar un entendimiento crítico del modo en que la violencia, en cuanto relación de fuerza y daño, se dirige contra algunos cuerpos y no contra otros. Si bien podemos y debemos continuar el estudio que plantea Raymond Williams de las "estructuras de sentimiento",[26] creo que también deberíamos explorar los "sentimientos de estructura": quizá los sentimientos sean el modo en que las estructuras se nos meten bajo la piel.

El deseo de superar el sufrimiento es, desde luego, entendible, y acaso exprese el anhelo de hacer algo más que describir las relaciones sociales de fuerza y perjuicio.[27] A lo largo de este libro, he explorado los límites de este deseo (que en absoluto constituyen la totalidad de lo que puede y habrá de decirse acerca de este deseo). Recuperar

puede implicar re-cubrir, encubrir las causas del dolor y del sufrimiento. Rosi Braidotti afirma que "ocurren cosas repugnantes e insoportables", pero luego concluye que "no obstante, la ética consiste en reelaborar estos eventos en dirección hacia relaciones positivas". Plantea que, "paradójicamente, son aquellos que ya están un poco rotos, aquellos que han padecido dolor y perjuicio, los que están en mejores condiciones de guiar este proceso de transformación ética". Tal vez la relación entre liderazgo y sufrimiento solo resulte paradójica si suponemos que el sufrimiento es anquilosante. Sin embargo, podemos sacar algo en claro de lo que Braidotti señala con acierto: aquellxs que han sido destrozadxs por el sufrimiento pueden ser los agentes de la transformación ética.

Acaso sea necesario prestar atención a los malos sentimientos no para superarlos sino *para aprender de qué manera nos afecta lo que se nos acerca*, lo que significa alcanzar una relación distinta con todos nuestros sentimientos, deseados e indeseados, como recursos éticos. Creo que la ética afirmativa subestima la *dificultad* que supone prestar atención (y sostener dicha atención) a ciertas formas de sufrimiento. El deseo de trascender el sufrimiento y llegar a la reconciliación, la voluntad de meramente "superarlo" pidiéndoles a otros que "se sobrepongan" a la situación, significa que todos aquellos que persistan en su infelicidad habrán de convertirse en la causa de infelicidad de muchos. Su sufrimiento se transforma en nuestra decepción colectiva por no poder dejar atrás esos pasados. Pero la ética no puede dejar atrás el dolor e ir hacia la felicidad o la alegría sin imponer nuevas formas de sufrimiento a aquellas personas que no pueden o no quieren avanzar en tal sentido.

El giro afirmativo crea una distinción entre los buenos y los malos sentimientos que supone que los malos son regresivos y conservadores y los buenos, progresistas y transformadores. Considera que los malos sentimientos se orientan hacia el pasado y son una forma de obstinación

que "impide" que el sujeto se entregue al futuro. Los buenos sentimientos, por el contrario, están relacionados al movimiento ascendente, son aquello que crea la promesa de futuro. El supuesto de que los buenos sentimientos son abiertos y los malos son cerrados permite la desaparición de distintas formas históricas de injusticia. La demanda de que seamos personas afirmativas hace que estas historias se desvanezcan al leerlas como una forma de melancolía (como si nos obstinásemos en aferrarnos a algo que ya pasó). Pero estas historias no han pasado, y en realidad estaríamos dejando ir algo que persiste en el presente. Soltar sería en realidad mantener estas historias presentes.

Mi propósito a lo largo de este libro ha sido explorar de qué manera los malos sentimientos no son meramente reactivos, sino que constituyen respuestas creativas a historias que aún no han terminado.[28] Con ello no quiero decir que tengamos la obligación de ser infelices (me parece importante evitar la creación de cualquier tipo de romance o deber con sentimientos que pueden resultar insoportables). Sencillamente, planteo que necesitamos pensar la infelicidad como *algo más que un sentimiento que debe ser superado*. La infelicidad podría brindarnos una lección pedagógica acerca de los límites de la promesa de la felicidad. Dado que la injusticia siempre tiene efectos infelices, la historia no termina allí. La infelicidad no es el punto de llegada. En todo caso, creo que la experiencia de hallarse fuera de los mundos de vida creados por la transmisión de objetos felices puede conducirnos a algún lugar. Tal vez podamos seguir un poco más de la mano de la felicidad, siempre y cuando no sigamos el camino de sus objetos.

UNA FELICIDAD MÁS AFORTUNADA

¿Adónde podemos ir de la mano de la felicidad? No deseo brindar aquí una definición alternativa de la felicidad

(una felicidad buena que podamos rescatar de la felicidad mala), en la medida en que esto supondría mantener en su lugar la idea de que la felicidad es algo que deberíamos promover. Pero quisiera cerrar este libro con algunas reflexiones acerca del sentido que puede adquirir la felicidad si la llevamos fuera del dominio de la ética. La felicidad ha sido pensada como una señal del bien: del sujeto virtuoso o de la buena vida.[29] Como he señalado, esto la convierte en una exclusión de posibilidades, e incluso en una buena defensa contra la crisis, como si en lo que concierne al futuro ya se hubieran tomado todas las decisiones posibles. La felicidad entendida como una forma de deber se escribe con el lenguaje de la libertad, como si el deseo se siguiera naturalmente de la decisión de causar o no causar felicidad.

Si la felicidad es una defensa contra la crisis, este libro ha prestado atención a momentos en que la felicidad falla, en los que el sujeto no va con la corriente o no sigue la corriente, en los que el camino que una persona debe transitar se convierte en una dirección que esa persona no quiere seguir. Cuando hay una crisis, tenemos que hacernos la pregunta "¿hacia dónde vamos?". Cuando el camino se convierte en una pregunta, nos volvemos conscientes de la posibilidad. Nos volvemos conscientes de hasta qué punto no es necesario que vivamos la vida que vivimos. La felicidad puede ser utilizada como un escudo contra este reconocimiento de la posibilidad. Mientras hacía la investigación para este libro, me sorprendió advertir cuán raras son las ocasiones en que una crisis se resuelve en la narrativa por medio del uso del acto de habla "debo renunciar a esta vida por el bien de la felicidad", aun cuando sea y seguirá siendo siempre posible expresarse en estos términos. He aprendido mucho acerca de la felicidad preguntándome cómo es posible que los momentos de crisis se resuelvan "renunciando a la felicidad por el bien de la vida".

Los archivos de la infelicidad que he estudiado en este libro me enseñaron qué significa que la ética sea una crisis.

Estamos viviendo una vida, y de pronto nos damos cuenta de que ya no queremos vivir la vida que estamos viviendo. Renunciar a una vida puede ser un acto ético, incluso si implica causar infelicidad. Para ello es preciso estar dispuestxs a ser causa de la infelicidad. Esto no quiere decir que causar la infelicidad deba convertirse en un imperativo ético o un bien necesario. Podría ser la decisión correcta o incorrecta para tal o cual persona, depende. Este "depende" implica la necesaria tarea de preguntarnos qué deberíamos hacer, sin volvernos hacia la felicidad como si ella nos ofreciese la respuesta a esta pregunta.

No partir del supuesto de que es necesario defender la felicidad, comenzar a cuestionarnos esa felicidad que defendemos, nos permite hacernos otras preguntas acerca de la vida, de lo que queremos de la vida o qué queremos que sea la vida. Toda posibilidad debe ser reconocida como posibilidad para ser posible. Es por ello que adoptar la posibilidad implica retroceder un poco o incluso "sentir retrospectivamente", como señala Heather Love.[30] Adoptar la posibilidad implica regresar al pasado, reconocer lo que se tiene pero también lo que se ha perdido, lo que se ha dado pero también todo aquello a lo que se ha debido renunciar. Aprender acerca de la posibilidad es incursionar en el arte de la genealogía, cuestionar nuestro presente preguntándonos por los modos de su producción. Aprender acerca de la posibilidad implica así cierto extrañamiento respecto del presente. Cuando lo familiar retrocede, pueden pasar otras cosas. Es por ello que las extrañas al afecto podemos ser creativas: no solo queremos las cosas equivocadas, no solo adoptamos posibilidades a las que se nos ha pedido que renunciemos, sino que además en torno a estos deseos creamos mundos de vida. Cuando somos extrañas a la felicidad, pasan cosas. Pasa la fortuna.

No diría que la infelicidad es algo necesario, pero sí que siempre es posible, lo que convierte a la necesidad de la felicidad en una exclusión no solo de la infelicidad sino

también de su posibilidad. Como señala Søren Kierkegaard con tanta belleza: "Por esa posibilidad tan liviana entiéndese, en general, la posibilidad de la dicha, del éxito, etc. Pero esta no es ninguna posibilidad [...]. No; en la posibilidad es todo igualmente posible, y quien ha sido en verdad educado por la posibilidad ha entendido lo espantoso no menos que lo agradable".[31] La posibilidad implica tanto el terror como la alegría. Para Kierkegaard, la posibilidad es aquello donde la igualdad es real.

Una posición inclinada hacia la posibilidad sería una atenta a la casualidad, al momento. Como describe poéticamente Jean-Luc Nancy: "Ni buen momento, ni mal momento, habrá el *momento*, el sentido del *momento* [*Ni bonheur, ni malheur, il y aurait l'*heur, *le sens de l'*heur], del encuentro o descubrimiento bueno o malo, de la posibilidad simpre renovada de que el momento sea bueno o malo, de que debamos elegir entre uno y otro, pero ante todo elijamos tener esta elección *y* no tenerla, no dominar el sentido del momento como tal, la combinatoria fractal de acontecimientos que hace el mundo".[32] Tener un sentido del momento supondría abrirse a la posibilidad de que ocurran cosas buenas y malas. Podríamos decir que el momento mantendría abierta la felicidad como posibilidad, de manera tal que sus propias condiciones de felicidad abarcarían también otras posibilidades. Si pensamos en la felicidad como una posibilidad que no agota lo posible, si aligeramos la carga de la felicidad, podemos abrir las cosas. Cuando ya no se presume que la felicidad sea algo bueno, aquello que nos proponemos o aquello que deberíamos proponernos, recién entonces podemos apreciar la felicidad como una posibilidad que adquiere su significación de ser una posibilidad más entre otras. Esto nos permitiría valorar la felicidad por su carácter precario, como algo que viene y va, al igual que la vida.[33]

Cuando pienso en qué hace que la felicidad sea "feliz", pienso en momentos. Los momentos de felicidad

crean textura, impresiones compartidas: una sensación de ligereza *en* la posibilidad. Pensemos por ejemplo en esos momentos en los que el absurdo de recordar algo nos revive, en los que una mirada de reojo basta para crear un sentimiento que nos atraviesa. Dos personas estallan en carcajadas al recordar un evento.[34] Bastan una palabra, un gesto, cualquier cosa para disparar el recuerdo. Como describe en *Las horas* el personaje de Clarissa, que hereda no solo el nombre sino también la tristeza de la señora Dalloway: "Recuerdo una mañana. Me levanté temprano. Había una sensación de posibilidad. Ya sabes, esa sensación. Así comienza la felicidad. Así empieza y desde luego siempre habrá más. Nunca se me ocurrió pensar que no era el comienzo de algo. Era la felicidad. Era un momento allí mismo". Tal vez la felicidad no solo brinde una sensación de posibilidad, acaso *sea* una sensación de posibilidad. Convertirla en una expectativa supone, por consiguiente, aniquilar su sentido de posibilidad. Cuando la felicidad deja de ser algo que nos prometemos los unos a los otros, cuando deja de ser algo que imaginamos que se nos debe o con lo cual tenemos un deber, cuando deja de ser algo que suponemos habrá de acumularse en ciertos puntos, pueden pasar otras cosas, lo que implica una cierta forma de apertura a la posibilidad del encuentro.

Repensar la felicidad en términos de posibilidad también nos permitiría cuidar de aquellas formas de la felicidad que se direccionan en el sentido erróneo. Ya he analizado la felicidad mal direccionada en mis reflexiones acerca de qué sería ser felizmente queer, en el capítulo tercero. Algunas formas de la felicidad son consideradas menos valiosas que otras porque no implican la acumulación de puntos para crear una línea que todos podamos seguir. La estupidez podría ser un ejemplo de felicidad sin valor. La etimología de la estupidez es sorprendente: en inglés, *silly* proviene de la palabra *sael*, que originalmente significaba "bendecido, feliz o dichoso". La palabra ha

ido cambiando con el tiempo: de bendito a pío, de pío a inocente, de inocente a inofensivo, de inofensivo a lamentable, de lamentable a flojo y débil.[35] De bendito a débil: tenemos algo que aprender de la naturaleza depresiva de esta genealogía de la estupidez.

Encontramos un intento de revalorizar ciertas formas estúpidas de la felicidad en la película *La felicidad trae suerte* (*Happy-Go-Lucky*, dirigida por Mike Leigh, 2008). La historia nos cuenta la vida de Poppy (Sally Hawkins), quien se pasea por Londres en bicicleta y se divierte junto a su compañera de departamento Zoe (Alexis Zegerman), su poco convencional hermana Dawn (Andrea Riseborough) y su grupo de amigos, da clases en la escuela primaria a niños a los que ama, aprende a conducir un auto y visita a su hermana bastante convencional Suzy (Kate O'Flynn), quien vive en los suburbios. Poppy es un personaje feliz y con suerte; parece (al menos al principio) persistir de manera bastante molesta en su alegría: habla con extraños que al parecer no sienten deseos de entablar ningún tipo de conversación, que tal vez quieran estar solos en su tristeza, y deja escapar una risita nerviosa cuando pasan cosas desagradables. Sus encuentros nos enseñan que las expresiones de felicidad "inadecuadas" están lejos de ser contagiosas, que ser alegre de determinada manera, en determinados momentos, puede incluso causar irritación en los demás (a quienes irrita esa felicidad). De esta forma, en un principio Poppy parece encarnar el costo de la felicidad, del trabajo o el esfuerzo que demanda persistir en la felicidad, como un modo de encubrir todo lo malo que pasa. Pero con el paso del tiempo, la película nos alienta a identificarnos con ella por medio de su capacidad de reacción al sufrimiento que la rodea: se ocupa de un niño que ha sido maltratado en la escuela, escucha el discurso enojado, racista y violento de su instructor de conducir, comienza una conversación con un mendigo sin techo con extraña facilidad. En todos estos ejemplos, se

niega a mantenerse a distancia del sufrimiento. La película demuestra así que la pasividad puede ser una capacidad ética: tenemos que estar dispuestos a dejar que los demás nos afecten, a recibir su influjo.

Podríamos preguntarnos si acaso *La felicidad trae suerte* promociona la felicidad por medio de la idealización de la vida de Poppy, convertida en un modelo ejemplar. Su director, Mike Leigh, ha dicho que quería hacer una película que fuera "anti-miserabilista". Y aun así, al seguir a Poppy, la película no da a entender que la respuesta a la infelicidad sea ser feliz o persistir en una determinada idea de felicidad. Persistir en esa idea podría significar alienarnos de lo que nos rodea. Después de todo, la vida de Poppy no está organizada en torno a lo que he denominado objetos felices (no tiene su propio hogar, no está casada y no tiene hijos). Poppy va a visitar a su hermana Suzy, quien tiene o está a punto de tener todas estas cosas, en los suburbios. Ella le pregunta cuándo va a ser responsable, diciéndole "solo quiero que seas feliz, eso es todo", a lo que Poppy contesta que es feliz. Cuando su hermana duda de que tenga derecho a describirse en estos términos, Poppy explica: "Amo mi vida. Sí, puede ser difícil a veces, es parte de la vida. Tengo un trabajo maravilloso, niños geniales, conseguí un departamento encantador, tengo amigos maravillosos. Amo mi libertad. Soy una chica muy afortunada, lo sé". A su hermana esta afirmación de vida le resulta molesta, y dice que Poppy se lo está "refregando en sus narices". Acaso lo que le moleste no sea que es infeliz con la felicidad de Poppy, sino que Poppy expone la infelicidad de su propia felicidad.[36] La película muestra así qué cosas dejamos de lado al hacer lo correcto, al aspirar a una buena vida, para alcanzar sus puntos ceremoniales.

En cierto sentido, la película resulta limitada por su interés en la psicología como solución (como si el cambio solo tuviera que ver con desarrollar una mejor actitud ante la vida). De esta forma, cuando le pregunta a su enojado

e infeliz instructor de autoescuela acerca de su familia, Poppy adopta el papel de una terapeuta que busca explicar la infelicidad regresando a una escena primordial, como una explicación capaz también de despejar la incógnita de la infelicidad. Sin embargo, *La felicidad trae suerte* también reflexiona acerca del modo en que la promoción de una idea de la felicidad, de la buena vida, significa renunciar a cierta libertad, a cierta sensación de poder. Después de todo, esta persona no es una figura convencional de la felicidad. Poppy es feliz con su vida no a pesar de no seguir los objetos felices, sino justamente porque no va detrás de ellos: ella va donde la llevan su deseo, su interés o su curiosidad. Vivir la vida de esta manera es ser creativo e inventivo en materia de elección de objetos. De hecho, algo bastante notable de esta película es su representación de la longevidad de la amistad femenina, que no está retratada como una ruta hacia un futuro heterosexual ni como un suplemento, sino como un mundo de vida con sus propios ritmos y contingencias. De esta forma, la película le da el mayor valor a los lazos afectivos que están por fuera de las formas convencionales de intimidad. Retornando al análisis que planteara en el capítulo quinto acerca de los barcos como formas de la utopía, vale la pena advertir que la escena final de *La felicidad trae suerte* termina en un barco, en el que van juntas Poppy y Zoe. La utopía de la película se expresa en los términos de la paz y el buen humor de su intimidad compartida.

Esto nos permite reconocer que es posible plantear una crítica de la felicidad que sea al mismo tiempo un gesto afirmativo. Pero no se trata de proponer aquí una concepción afirmativa de la vida, o una ética afirmativa. Antes bien, me interesa afirmar las posibilidades de la vida en cualquier cosa que pase, lo que nos permitiría abrir posibilidades que están actualmente negadas por la demanda de que vivamos nuestra vida de la manera correcta. La estupidez –y todas esas otras formas de felicidad que se consideran superficiales–

puede así resultar instructiva. Al valorar lo que no se valora, al encontrar alegría en lugares que no se consideran dignos, aprendemos acerca de los costos del valor y la dignidad. Podría parecer que esta mujer feliz y afortunada no carga con el peso del deber y la responsabilidad, podría parecer ligera como una pluma. Podría parecer indolente y despreocupada. Pero la libertad de tener que preocuparse por las cosas es también la libertad para hacerlo, para responder al mundo, a aquello que surge, sin protegernos o proteger a nuestra propia felicidad de aquello que surge.

No quiero dar a entender que volverse una Poppy sea una respuesta plausible a la crítica de la felicidad planteada en este libro. Antes bien, podemos reconocer que las figuras de las feministas aguafiestas, lxs queers infelices y los inmigrantes melancólicos guardan un parentesco bastante extraño con esta persona feliz y afortunada. La infelicidad y el enojo ante la injusticia incluso pueden forman un *continuum* con estos buenos sentimientos que son leídos como estúpidos e irreflexivos. Adoptar la estupidez es adoptar afectos de los que normalmente no participaríamos en el marco de una ética afirmativa o de la felicidad. Nuestros archivos de la infelicidad están llenos de estupideces y de otros afectos positivos inadecuados, como sugieren las reflexiones de Lauren Berlant sobre la "contrapolítica del objeto estúpido".[37] La libertad de ser infeliz, analizada en el último capítulo, también incluiría la libertad de ser feliz de una manera inadecuada. Estas libertades aligerarían la carga de la felicidad. La libertad de ser infeliz no dejaría atrás a la felicidad. Podría darnos el propósito de devolverle a la felicidad su carácter de fortuna.

Es preciso luchar por estas libertades, y heredamos el esfuerzo de estas historias de lucha. La lucha contra la obligatoriedad de la felicidad es también una lucha librada en nombre de la felicidad como posibilidad. Pienso en este momento que podemos entender los movimientos políticos como movimientos que luchan por la fortuna,

más que por la felicidad. No se trata de que las personas infelices lleguen a ser felices. Lejos de ello. Las formas revolucionarias de la conciencia política implican de hecho un aumento de nuestra conciencia de *cuántas cosas hay* por las que sentirse infelices. En la medida en que el deseo de felicidad puede encubrir los signos de su negación, una política revolucionaria debe hacer todo lo posible por mantenerse próxima a la infelicidad. Y aun así, una política de la fortuna no solo se aferra a la infelicidad, no solo convierte la infelicidad en una causa política. Recordemos que una de las definiciones de la persona desgraciada es "un ser pobre o desventurado". Tal vez sea posible separar a los desgraciados de los desafortunados. Los desgraciados podrían tener mucha fortuna, ser afortunados, *porque* se desvían de la senda de la felicidad, porque habitan los intersticios entre sus líneas. Ser afortunadx es hacer el acontecimiento. Una política de la fortuna procura abrir posibilidades de ser de otra manera, de ser quizá. Si abrir posibilidades causa infelicidad, entonces es preciso pensar una política de la fortuna en términos de infelicidad. Pero no es solo eso. Una política de la fortuna se entrega a lo que pasa, pero también avanza hacia un mundo en el que las cosas puedan pasar de otra forma. Hacer fortuna es hacer un mundo.

1. Darrin M. McMahon, *Una historia de la felicidad*, op. cit.

2. Jean-Paul Sartre describe este proceso de llevarnos a tener un determinado sentimiento en términos más fenomenológicos. Sostiene: "si me hago triste, eso significa que no lo *soy*: el ser de la tristeza me escapa por el acto y en el acto mismo por el cual me afecto de él". Incluso aunque podamos hacernos tristes, el valor de este sentimiento se plantea "como un sentido regulador de mi tristeza, no como su modalidad constitutiva"; Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1989, p. 95. Es decir que nos hacemos felices en la medida en que no somos felices, y en ese hacernos felices o dejarnos afectar por la felicidad, se nos escapa el ser de la felicidad. La felicidad resulta entonces un sentido regulador, no una modalidad.

3. Ziyad Marar, *The Happiness Paradox*, Londres, Reaktion, 2003, p. 7.

4. Jacques Lacan, *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*, op. cit., p. 24.

5. John Stuart Mill, *El utilitarismo*, op. cit., p. 83.

6. Ibíd., p. 94. Sin embargo, la felicidad continúa siendo una cuestión bastante resbaladiza para John Stuart Mill. Después de todo, este autor sostiene que algunas formas de felicidad son mejores que otras, según lo que él describe en términos de una "diferencia de calidad en los placeres" (ibíd., p. 52), idea controvertida que para algunos lo situaría fuera de un marco de referencia utilitarista y hedónico; para un muy buen análisis del "hedonismo cualitativo" de Mill, ver Henry West, *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. Es interesante advertir la gran rapidez con que estas distintas cualidades del sentimiento se atribuyen a distintas cualidades de personas: "un ser con facultades superiores necesita más para sentirse feliz", lo que lo lleva a su célebre conclusión de que "es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho" (John Stuart Mill, *El utilitarismo*, op. cit.). Esta afirmación puede ser leída como una refutación del principio según el cual la felicidad es un bien necesario (en la medida en que es mejor ser sabio e infeliz que feliz y necio), y también pone al descubierto algunas limitaciones de la felicidad, entendida acaso como un modo de estar satisfecho con lo que existe (un rebajamiento de los

horizontes). Pero no debemos dejar de señalar la rapidez con la cual la distinción moral entre una buena y una mala felicidad se convierte en una distinción social entre aquellos que merecen más o menos.

7. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, op. cit., p. 205.

8. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., p. 63.

9. Ver Wendy Brown, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1995; y Beverly Skeggs, *Class, Self, Culture*, Londres, Routledge, 2004. Para un excelente ensayo sobre los usos feministas del *resentimiento* a la hora de describir los propios apegos del feminismo, ver Rebecca Stringer, "A Nietzschean Breed: Feminism, Victimology, Ressentiment", en Alan D. Schrift (ed.), *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, Politics*, Berkeley, University of California Press, 2000. Por mi parte, he articulado algunas cuestiones en torno a la crítica del *resentimiento* feminista en el capítulo octavo de mi libro *La política cultural de las emociones*, op. cit., pp. 255-286.

10. Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1997.

11. Séneca, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2008, p. 100.

12. Séneca, *Consolación a Helvia*, disponible en cervantesvirtual.com.

13. Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 494-495.

14. Es interesante tomar en consideración el papel de la distinción pasivo/activo en los argumentos de Kant acerca de la inclinación y la ley moral. Kant caracteriza todos los sentimientos en términos pasivos y patológicos, como modos de verse afectado o estar bajo un determinado influjo. Pero luego restringe este argumento al describir el respeto como un sentimiento moral que es mero producto de la razón. El respeto es moral en la medida en que es respeto por la ley moral; ver Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, op. cit., pp. 89, 93. En otra parte, Kant fundamenta esta distinción de la siguiente manera: "se me podría reprochar que tras la palabra *respeto* solamente busco refugio en un oscuro sentimiento, en lugar de dar una clara solución a esta cuestión a través de un concepto de la razón. Solo que, aun cuando el respeto es un sentimiento, no es sin embargo un sentimiento *recibido* a través de un influjo, sino *autoproducido* a través de un concepto de la razón, y por ello específicamente distinto de todos los sentimientos del primer tipo, que se pueden reducir a inclinación o miedo"; Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 133.

Los sentimientos pasivos –aquelos que se reciben por un influjo– hacen referencia a la inclinación o al miedo. El respeto es "autoproducido". El respeto le brinda a Kant la fantasía de que el sujeto racional no se ve afectado ni se encuentra sometido a ningún influjo. Por mi parte, sostendría que este sujeto está precisamente bajo el influjo de la ley.

15. Fredrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 160, 47. Pongo en duda la idea de que la felicidad del ultrahombre trascienda la felicidad de los esclavos. Como bien ha señalado Mari Ruti, la autenticidad a menudo se define contra los "auspicios de la conformidad"; Mari Ruti, *Reinventing the Soul*, op. cit., p. 121. El filósofo-sujeto acaso intente disociar así su "yo" del horror del "ellos". La felicidad auténtica vendría a ser entonces la felicidad de uno, y se define en oposición a la felicidad de muchos. Este temor u odio a la conformidad contra la cual puede postularse un "yo" podría devolvernos a la cuestión de la igualdad. En la introducción a este libro, señalé que los orígenes de la economía política se fundan en la felicidad: en el pasaje de una igualdad entre lo que Adam Smith denomina "los miserablemente pobres" a una división del trabajo en la que incluso los más pobres tienen más de lo que podría tener "cualquier salvaje"; Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, op. cit., p. 28. Creo, por mi parte, que el discurso político contemporáneo ha heredado estas ideas, como puede advertirse en la concepción de las ideas mismas de igualdad e igualdad de oportunidades como dispositivos de miseria o incluso dispositivos de nivelación: un modo de rebajar a otros (que confunde a los mediocres con los miserables), de interponerse en el camino a la felicidad que se supone pertenece por derecho a aquellos que están arriba (cuya felicidad se naturaliza como mérito). De esta forma, se reescribe la lucha por la igualdad como una *generalización del estado de miseria*. Rectificar la desigualdad pasa a constituir, de por sí, un desafío a la felicidad y a los términos que la hacen atractiva.

16. Soy consciente de que se trata de un argumento contraintuitivo. ¿No depende este refinamiento de la distinción entre lo activo y lo pasivo de la movilidad de los términos *actividad* y *pasividad*, y por ende de su separación de determinados cuerpos? Respondería a esto que cuanto más se despegan los términos de los cuerpos, cuanto más se mueven, *más pegajosos se vuelven*. Esto nos permite considerar estos términos "como si" no tuvieran una función referencial, lo que permite a las palabras adquirir más

fuerza afectiva en lugar de perderla. Podemos así encontrar un elitismo que no sitúa su referente en cuerpos literales ni en categorías sociales: a mi juicio, es este tipo de elitismo el que aparece "encarnado" en las formas de elitismo que explícitamente atribuyen el valor sistémico de activo/pasivo (y con él, superior/inferior) a diferentes tipos de cuerpos. Tal vez el deseo de Nietzsche –que podemos leer entre líneas en cierta teoría contemporánea– sea también cierta forma de identificación, un modo de pertenecer a una "élite" que no se funda en categorías sociales de privilegio. Identificarse con Nietzsche sería así un modo de pertenecer a "los superiores". No es arriesgado describir este tipo de política como un vanguardismo; para una lectura bastante críptica pero relacionada con esta de la "popularidad actual" de Nietzsche, ver Zygmunt Bauman, *El arte de la vida*, op. cit. Por favor, adviértase que al describir este elitismo no quiero dar a entender que Nietzsche no sea un filósofo importante y útil para nuestro pensamiento; de hecho, en este libro me he valido de su investigación sobre el afecto y la causalidad, su método genealógico y su crítica de la felicidad utilitarista.

17. Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2004, p. 68.

18. Gilles Deleuze, *Les Cours de Gilles Deleuze*, sesión del 24 de enero de 1978, disponible en webdeleuze.com [el mismo sitio ofrece una traducción al español de la que hemos tomado algunas partes, viéndonos en la necesidad de retraducir otras para ajustarlas mejor al sentido de la exposición de Ahmed; N. del T.].

19. Arthur Schopenhauer, *Los dolores del mundo*, op. cit.

20. Para ser más fieles a Deleuze y Spinoza, podríamos decir que el argumento que elaboro en este libro da a entender que la felicidad podría ser considerada una emoción positiva, y un bien social, pero al mismo tiempo un afecto triste, en la medida en que limita la capacidad de acción (ver, sin embargo, la nota 2 al capítulo primero para un análisis de los problemas que plantea la distinción entre afecto y emoción). A mi juicio, en este momento histórico nos hace falta cuestionar la asociación misma de los afectos positivos y negativos con un incremento o una disminuación de la capacidad de acción. Dicho esto, y volviendo directamente a Spinoza, no negaría que los afectos tristes desempeñan una función importante en el gobierno de los pueblos. Spinoza presta mayor atención al uso del miedo (y la esperanza, que relaciona al miedo) por medio de la superstición,

"que [sabe] más bien reprobar los vicios que enseñar las virtudes"; Baruch de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., p. 225. Esta decisión se entiende en función del contexto en el que el filósofo escribe. Pero en nuestro caso, como lectores contemporáneos, necesitamos una concepción del gobierno que funcione no solo por medio del temor y la esperanza, sino también a través de la incitación a ser buenos, alegres y felices. Otra historia del afecto sería la historia de la alegría como algo que disminuye nuestras capacidades de acción, aunque siempre puede y debe haber "otras historias" de la alegría; ver, por ejemplo, Barbara Ehrenreich, *Dancing in the Streets. A History of Collective Joy*, Londres, Granta, 2007. En determinado punto de su *Ética*, Spinoza vislumbra de qué modo la alegría y la tristeza pueden funcionar de manera similar como formas de gobierno: "los padres, en efecto, al desaprobar los [malos actos], reprochándoselos a menudo a sus hijos, y, por el contrario, al aconsejarles los [buenos actos], alabándoselos, hicieron que las conmociones de la tristeza se unieran a aquellos; en cambio, las de la alegría a estos"; Baruch de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., p. 163. Para mí, este fragmento constituye un análisis maravillosamente sutil de la relación entre el afecto, el hábito y las costumbres, y podemos seguir a Spinoza aquí para pensar de qué modo (confuso e inadecuado) se causan la tristeza y la alegría por el mero hecho de suponer que son causadas por determinadas acciones.

21. Theodor W. Adorno expone cómo "la exhortación a la *happiness*" puede ser una forma de dominación. Sostiene que "es característico del mecanismo de la dominación el impedir el conocimiento de los sufrimientos que provoca"; Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1998, p. 60. O podríamos decir que ciertas formas de tristeza y sufrimiento están permitidas en la medida en que no impliquen reconocimiento alguno de la dominación.

22. Ofrezco esta lectura como una reelaboración del buen encuentro descripto en el encuentro de Deleuze con Spinoza (que no es el único modo en que podemos encontrarnos con Spinoza). No tengo la intención de plantear una crítica negativa sino una perspectiva distinta del mismo proceso que describe Deleuze. Para otros modos de encontrarse con Deleuze y Spinoza que giran específicamente en torno a la cuestión de la alegría y los buenos encuentros, ver Pierre Macherey, "The Encounter

with Spinoza", en Paul Patton (ed.), *Deleuze. A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996, pp. 139-161; y Michael Hardt, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2005. Macherey se pregunta si Deleuze es fiel a Spinoza en su planteo de que las pasiones alegres pueden ayudar a "saltar" las ideas inadecuadas en la medida en que todas las pasiones se basan en ideas inadecuadas. Hardt sostiene que "llegar a ser alegre" es "el mandato de Spinoza", aunque a mi juicio "llegar a ser dichoso" sería una descripción más acertada.

23. Otra aguafiestas que se interpone en el camino de un acuerdo orgánico es la "teoría". ¡Cuántas veces, como estudiante de literatura a fines de los ochenta, participé de discusiones en clase acerca del modo en que la teoría interfería entre los lectores y su disfrute de los textos! La teoría "interrumpe" el hecho orgánico y natural de que a tal o cual lector le guste tal o cual texto. La teoría interrumpe el ritmo de lectura. La teoría es como un veneno, que conduce a la indigestión e incluso a la muerte de la propia literatura.

24. Ver Brian Massumi, "Navigating Movements", entrevista de 2002, disponible en brianmassumi.com; y Claire Colebrook, "Narrative Happiness and the Meaning of Life", op. cit., pp. 82-102.

25. Rosi Braidotti, "Affirmation versus Vulnerability: On Contemporary Ethical Debates", *Symposium*, vol. 10, nº 1, 2006, p. 4. Para otro ejemplo, ver la producción de Ben Anderson, quien sostiene que "ser político *en términos del afecto* implica por tanto la construcción de una protesta contra las afectividades del sufrimiento a partir de un conjunto de técnicas que también tienen el propósito de cultivar los 'buenso encuentros' y anticipar 'algo mejor'"; Ben Anderson, "Becoming and Being Hopeful: Towards a Theory of Affect", en *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 24, nº 5, 2006, p. 749. Los buenos encuentros son algo que debemos cultivar, como un conjunto de técnicas. Cuando la ética se plantea el propósito de formentar buenos encuentros, puede terminar situando al sufrimiento en aquellas personas que no deseen hacer suyo este propósito, que no cultiven las técnicas correctas. No obstante, debo señalar que Anderson formula una advertencia respecto de su propio argumento, en la que reconoce que la afirmación no siempre es posible. En sus propias palabras, "hay numerosas ocasiones en que el ejercicio de la esperanza desencadena relaciones de injusticia" (ídem).

26. Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1997, pp. 150-158.

27. El argumento de Eric G. Wilson "contra la felicidad" consiste en sostener que "desear solo la felicidad en un mundo indudablemente trágico es dejar de ser auténtico"; Eric Wilson, *Contra la felicidad*, op. cit., p. 15. Si bien afirma que no desea romantizar la depresión clínica, da a entender que la infelicidad puede convertirnos en personas creativas. Comparto algunas de las preocupaciones de Wilson, pero mi argumento no se funda en nociones de autenticidad o inautenticidad como las que lo llevan a mostrarse mordazmente crítico respecto de aquellas personas a quienes denomina "tipos felices", como representantes de ese carácter inauténtico que él atribuye a la felicidad. Concedo que, si bien no es posible librarse voluntariamente de la infelicidad por medio del mero deseo de ser feliz, dicho deseo puede contribuir a ocultar distintas señales de infelicidad o a proyectarlas sobre otras personas, que se convierten a su vez en síntomas de la incapacidad de ser feliz. Desear solo la felicidad en un mundo marcado por la tragedia es pedirles a los demás que carguen con el peso de dicha tragedia.

28. Ver también Ahmed, *La política cultural de las emociones*, op. cit., pp. 301-304.

29. Dado que Kant cuestiona el bien de la felicidad, resulta conveniente clarificar en qué difiere mi argumento del suyo. Kant separa la inclinación del deber y sostiene que la felicidad es el fundamento de una ley pragmática. Todos los hombres "tienen ya de suyo la más poderosa y ardiente inclinación a la felicidad, porque *justo en esta idea se reúnen en una suma todas las inclinaciones*"; Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 129, énfasis añadido. La ley pragmática, fundada en "los móviles de la felicidad" nos dice "lo que hay que hacer si queremos ser partícipes de la felicidad". La ley moral, basada puramente en motivos de la razón, nos dice "cómo debemos comportarnos, solo para ser dignos de la felicidad", o "*haz aquello por lo cual te tornes digno de ser feliz*"; Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., pp. 821, 824. Para Kant, la felicidad se convierte en una meta-inclinación, que conjuga todas las inclinaciones en una que las totaliza, y está por ende separada de la ley moral. Mi argumento ha analizado de qué manera la felicidad funciona no solo como inclinación, sino que implica también el lenguaje del deber. De hecho, describiría a la felicidad como un "punto de

intercambio" entre el deber y la inclinación. Mientras que Kant sostiene que no se puede convertir una inclinación en un deber, yo considero que la felicidad se convierte en un deber porque no es mera o solamente una inclinación. Kant caracteriza la separación entre felicidad y deber al sostener que tenemos el deber indirecto de fomentar la felicidad de los demás. Dado que tenemos el deber indirecto de fomentar la felicidad de los demás, Kant establece otras dos consideraciones. En primer lugar, plantea que los otros pueden decidir qué corresponde a su felicidad: "a cargo de ellos queda dictaminar lo que puedan considerar como su felicidad". Y en segundo lugar, sostiene que puedo no estar de acuerdo con su decisión: "a mí me compete rehusar algo de lo que *ellos* consideran su felicidad, pero que yo no tengo por tal"; Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 240. Nos dice mucho acerca de la felicidad el hecho de que tan rápidamente el deber de fomentar la felicidad de los demás se convierta en el deber de fomentar mi idea de lo que debería ser la felicidad para ellos. El "Fragmento de un catecismo moral" de Kant me ha resultado particularmente útil a la hora de considerar la relación entre la virtud y la felicidad. En este texto, el maestro le dice al discípulo que aquello que queremos es la felicidad y luego le demuestra que debemos distinguir el deber de la felicidad. El maestro explica que fomentar la felicidad de los demás no es aceptable si la felicidad de esa persona entra en conflicto con el bien, por medio de preguntas retóricas: "¿Darías al holgazán blandos cojines para que pase su vida en dulce ociosidad? ¿O no permitirías que el borracho careciera de vino y de lo que es necesario para emborracharse? ¿Darías al embustero una forma y unas maneras agradables para engañar a otro, o al violento audacia y un puño fuerte para poder vencer a los demás? Porque estos son otros tantos medios que cada uno desea para ser feliz a su modo" (ibíd., p. 357). Por ende, Kant da a entender que en realidad no estaríamos fomentando la felicidad de los demás si su idea de felicidad no fuera buena, si su felicidad comprometiese su virtud. El catecismo concluye con el argumento articulado por el (ahora astuto) alumno de que el bien todavía puede aspirar a la felicidad: "porque en las obras de la naturaleza que podemos examinar vemos una sabiduría tan amplia y profunda que solo podemos explicárnosla por el arte inefable de un creador del mundo, del que también tenemos razones para esperar un gobierno no menos sabio en lo que concierne al orden

moral, en el que sin duda consiste el supremo adorno del mundo: es decir, que si no nos hacemos *indignos de la felicidad* violando nuestro deber, podemos esperar también *participar* en ella" (ibíd., pp. 359-360). Los buenos pueden tener la esperanza de participar de la felicidad no siendo indignos de ella. Kant restaura así la relación que antes había cortado entre el bien y la felicidad. Para un excelente análisis de la relación entre felicidad y ética en Kant, ver Catherine Chalier, *Por una moralidad más allá del saber. Kant y Levinas*, Madrid, Caparrós, 2002.

30. Heather Love, *Feeling Backward*, op. cit.

31. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Madrid, Austral, 1982, p. 182. Podría parecer irónico que intente aligerar la felicidad asociándola a la posibilidad antes que al deber, en la medida en que Kierkegaard sostiene que la posibilidad es una categoría más bien pesada. El filósofo plantea la idea del peso de la posibilidad con el propósito de demostrar que no tiene que ver meramente con que pasen cosas buenas. La posibilidad es así más seria que la realidad, que puede o no implicar cosas malas (lo malo es siempre posible pero no siempre real). Lo que hace que para Kierkegaard la posibilidad sea pesada es lo que la vuelve ligera para mí. La posibilidad es liviana en el sentido de que en ella estamos abiertos a ir en tal o cual dirección, a que nos tome lo que pasa, lo que abarca que nos sucedan cosas buenas y malas.

32. Jean-Luc Nancy, *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La Marca, 2003, p. 218 [dado el particular juego de palabras que plantea Nancy en este fragmento, ha parecido conveniente ofrecer una traducción del francés distinta que se ajuste mejor a las necesidades de la exposición de Ahmed; N. del T.]. Debo agradecer aquí a una persona presente entre el público en la última ponencia que leí acerca de la felicidad antes de terminar este libro, en el Center for Lesbian and Gay Studies, el 6 de febrero de 2009, quien me sugirió la posibilidad de pensar acerca de la *stance* [postura, actitud] de la *happenstance* [momento] Agradezco también a mi buena amiga Elena Loizidou, quien el 8 de febrero de 2009 me recomendó que leyera las reflexiones de Jean-Luc Nancy acerca de la infelicidad, a partir de las cuales desarrolla la idea del momento. Fue así por casualidad que me tropecé con la casualidad: no un evento casual (o una coincidencia de eventos) sino la oportunidad de un evento. La palabra *happenstance* deriva

de la amalgama de *happening* ("un evento, algo que ocurre, una oportunidad") y *circumstance* ("permanecer cerca, en torno a una condición, estar"). Una filosofía de la *happenstance* (como la que nos ofrece Nancy) sería entonces una que dé cuenta del modo en que nos rodea aquello que nos rodea, siendo capaz de ofrecer al mismo tiempo una postura u orientación hacia ese entorno como una serie de cosas que pasan, en las que ciertas cosas resultan (o no) posibles.

33. La idea de la felicidad como algo precario tiene una larga historia. Podríamos describir lo precario como algo "dependiente del azar o las circunstancias, incierto, susceptible de fracasar, expuesto al riesgo, peligroso, inseguro, inestable". Con ello, estaríamos diciendo que la felicidad es tan azarosa como la vida, siempre expuesta a lo que pasa, de lo que se sigue que la idea de que sea posible asegurar la propia felicidad no es más que una fantasía. Otro significado de lo precario (hoy raro) hace referencia a "un derecho, tenencia, etc., que se sostiene o disfruta por favor o tolerancia de otra persona; vulnerable a la decisión o voluntad de otros". Una felicidad que depende de la voluntad de otros es vista como una felicidad precaria. El *Oxford English Dictionary* ofrece dos usos de esta idea en el siglo XVIII: "esta pequeña felicidad es tan precaria, que depende por completo de la voluntad de los demás" y "un préstamo precario puede ser reclamado a voluntad del prestador, incluso en un momento que resulte pernicioso para quien lo ha tomado". Valorar la precariedad en este sentido sería darle valor al modo en que los demás pueden afectar nuestra felicidad, permitir que se nos reclame a voluntad de los demás. No estaríamos haciendo que nuestra felicidad dependa de los demás (cosa que requiere una coincidencia de voluntades) sino que mostraríamos nuestra disposición a dejarnos afectar por lo que les pasa a los demás.

34. Agradezco a Eileen Joy por ayudarme a repensar lo afirmativo en momentos felices.

35. En el español, *estúpido* deriva de *stupere*, que significa "estar aturdido", "estupefacto", como así también "mirar con admiración". Curiosamente, el adjetivo "estupendo" proviene de la misma raíz. [N. del T.]

36. La relación entre felicidad y envidia es compleja. Es interesante advertir que Spinoza define la envidia como un odio "que dispone al hombre de tal manera, que se goce en el mal de otro y que, por el contrario, se entristezca del bien de ese otro"; Baruch de Spinoza, *Ética*

demostrada según el orden geométrico, op. cit., p. 123. Podríamos plantear que la envidia es una disposición que está en sintonía con la lógica competitiva del capitalismo (o con mayor precisión, podríamos decir que el capitalismo alienta esta sintonía), en la que la fortuna se traduce de azar en riqueza, como algo que no solo se distribuye, sino que además es finito, de manera tal que el hecho de que alguien tenga más fortuna implica que otra persona tenga menos. La envidia haría referencia a quien experimenta la fortuna de los demás como un robo de la suya propia (se quiere su miseria, y no su felicidad, como un modo de preservar la propia felicidad). Sostengo que en la película *La felicidad trae suerte* hay una relación entre la experiencia de la felicidad y el deseo de que los demás sientan envidia (como un deseo de que los demás quieran lo que uno tiene). Es Suzy quien "quiere" que Poppy la envidie (podríamos traducir en estos términos su acto de habla "solo quiero que seas feliz"), porque su propia felicidad es precaria, al fundarse en todo aquello a lo que ha debido renunciar. Ciertas formas de la felicidad acaso dependan tanto de la emulación como de la envidia de los demás que no tienen las "cosas correctas" y se supone las desean. En otras palabras, se supone que los que "no tienen" son necesariamente personas envidiosas e infelices, como un modo de sostener intacto el valor de "tener". Cuando Poppy se niega a sentir envidia (por la hipoteca, la casa, el futuro bebé, la pensión, el marido) y se muestra confiada en su propia buena fortuna ("soy una chica con suerte, lo sé"), la felicidad de Suzy se convierte en enojo ("deja de refregármelo"). Poppy no le ha quitado a Suzy su felicidad sino que ha expuesto el modo en que esta depende de que los demás confirmen su valor. Tal vez el deseo de que otro sienta envidia se convierta en la envidia del rechazo del toro a interesarse por la lógica competitiva de la envidia.

37. Lauren Berlant, *The Queen of America Goes to Washington City*, Durham, Duke University Press, 1997, p. 12. Vaya mi reconocimiento a Jack Halberstam por su conferencia "Bees, Bio-Pirates, and the Queer Art of Cross-Pollination", pronunciada en el Birkbeck College el 15 de mayo de 2008, que indagaba en el carácter estúpido de los archivos queer.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer al Arts and Humanities Research Council (AHRC), cuyo apoyo económico permitió que me tomara un año sabático para escribir este libro en 2007-2008, y al Departamento de Medios y Comunicación del Goldsmiths College, en el que trabajo, por permitir que me ausentara durante tanto tiempo, como así también a mis colegas y amigos allí, en particular a Lisa Adkins, Lisa Blackman, Gavin Butt, Nick Couldry, Natalie Fenton, Mariam Fraser, Angela McRobbie, Rachel Moore, Simon O'Sullivan, Beverly Skeggs, Richard Smith y Gareth Stanton. Agradezco al departamento de Estudios de Género y de las Mujeres de la Rutgers University por brindarme un ámbito tranquilo y estimulante donde terminar este libro, y a Mary Hawkesworth por hacer posible mi estadía allí. Debo agradecer también a Ann Pellegrini, Jasbir Puar y Sarah Schulman, porque contribuyeron a que Nueva York estuviera a la altura de su promesa. Agradezco a Clare Hemmings, Shona Hunter, Jonathan Keane, Catharina Landström, Elena Loizidou, Mimi Sheller y Elaine Swan por su amistad. Por haber creado un hogar intelectual, agradezco

a todas las participantes del colectivo Black British Feminism [Feminismo Británico Negro], entre quienes se cuentan Suki Ali, Heidi Mirza, Gail Lewis, Ann Phoenix, Nirmal Puwar y Shirley Tate. Gracias también a Judith Butler por la inspiración intelectual a lo largo de todos estos años. Por sus excelentes consejos y sugerencias, agradezco a Ken Wissoker, Courtney Berger, Molly Balikov, Fred Kameny y al equipo editorial de Duke University Press. Por su apoyo y su solidaridad continuos, agradezco a Lauren Berlant, Sneja Gunew, Elspeth Probyn, Sasha Roseneil y Terry Threadgold. Por su atenta y útil lectura de distintos capítulos y papers, gracias a Sarah Franklin, Kristyn Gorton, Elena Loizidou, Heather Love, David Glover, Ali Rattansi, Róisín Ryan-Flood, Simon O'Sullivan y Sarah Schulman.

Agradezco también a todos aquellos que han aportado sus propias referencias de felicidad y anécdotas aguafiestas. Me siento afortunada por haber podido compartir mi investigación con el público de los siguientes ámbitos académicos: University of British Columbia, Barleton University, University of Cincinnati, City University of New York, Cornell University, University College Dublin, Durham University, Edinburgh University, Florence University, Goldsmiths College, Hampshire College, University of Illinois, University of Kansas, Kent University, London School of Economics, McGill University, New York University, Universidad de Oslo, Queen Mary and Westfield College, Rutgers University, UC Santa Cruz, University of South Australia, Sussex University, Syracuse University, University of Turku y York University (de Canadá).

Agradezco a mi familia por su amabilidad, en particular a mi madre Maureen Fisher y a mis hermanas Tanya Ahmed y Tamina Levy. Gracias a Mulka por formar parte de mi vida, y a Yvonne y Meredith Johnson por ser parte de la suya. Y agradezco a Sarah Franklin, por darme motivos para ser optimista, e incluso feliz.

FUTUROS PRÓXIMOS

La corriente de eventos que conforman nuestra vida cotidiana adquirió en el último tiempo un nuevo y exótico tono. Cada vez con más frecuencia nos sorprendemos desenvolviéndonos en escenarios cuyas características parecen pertenecer más al mundo de la ciencia ficción que a lo que habitualmente interpretamos como realidad, y cuyas claves de comprensión parecieran venir a nosotros desde la proximidad de un futuro inminente antes que del pasado. El modo en que el trabajo y el consumo abandonaron su lugar y tiempo tradicionales para colonizar la totalidad de nuestras vidas, incluyendo aquellos momentos más íntimos y solitarios; el hecho de que la abrumadora mayoría de las preguntas que le hacemos al mundo tienda a resolverse en la superficie de contacto entre la yema de nuestros dedos y el teclado de nuestras computadoras; la inquietante mutación de la subjetividad en un perfil que cotidianamente rediseñamos y compartimos con los demás, y tantas otras manifestaciones del presente, nos invitan a reconsiderar las categorías con las que tradicionalmente pensamos a la sociedad, la política y el arte, y a crear nuevos conceptos allí donde aquellas hayan entrado en una suerte de desfasaje teórico respecto de los fenómenos que intentamos comprender.

El propósito de nuestra colección de nuevos ensayos, *Futuros Próximos*, es promover una escritura experiencial y cargada de afecto que extraiga sus formas de la íntima proximidad que mantiene con su objeto. Un tipo de crítica cultural expandida, de cualidad elástica, con flexibilidad para recibir materiales de fuentes diversas como la teoría política y la música pop, la filosofía y la cultura digital, el pensamiento sobre la técnica y las artes visuales, con el objetivo de elaborar un repertorio de recursos críticos que nos ayude a leer las transformaciones del mundo que nos rodea. Y, por sobre todas las cosas, a sobrevivir en él.

«Si este libro le arruina la fiesta a alguien, eso es precisamente lo que sostiene que deberíamos hacer. Aguar la fiesta supone abrir paso a una vida, dar lugar a otra vida, a la posibilidad, a la oportunidad. El gran propósito de este libro es dar lugar.» **Sara Ahmed**

En los últimos años la noción de "felicidad" ha adquirido una preponderancia inusitada en todos los ámbitos de nuestras vidas. Los gobiernos la introducen como promesa de campaña y los medios de comunicación divulgan índices que pretenden medirla. El éxito de las técnicas del buen vivir y de los libros de autoayuda contribuyen a instalar el discurso del entusiasmo, la voluntad y la superación con el peso de un imperativo. Para Sara Ahmed es importante prestar atención a este fenómeno y dilucidar de qué manera el mandato de la felicidad actúa como una técnica disciplinaria que organiza nuestro mundo y direcciona nuestras conductas.

La pregunta que guiará esta investigación no será qué es la felicidad, sino más bien qué es lo que produce, especialmente cuando se manifiesta como una promesa. Al aparecer siempre asociada a determinadas elecciones de vida y no a otras, la felicidad cumple una función pedagógica, que legitima ciertos modos "correctos" de vivir y condena aquellos que se desvían de la norma. Esta tesis, proveniente de un cúmulo de saberes feministas y queers que consideran que en algo tan íntimo como los sentimientos se expresan relaciones de poder, nos permite echar luz sobre el potencial político del malestar. En la incomodidad que experimentan aquellas personas para las cuales el bienestar estaría negado –que Ahmed aborda en las figuras de las feministas aguafiestas, lxs queers infelices, los inmigrantes melancólicos y los revolucionarios desilusionados– y en su rechazo a sentir optimismo por "la senda adecuada", anida la clave para imaginar una ontología política de la desviación, que ya no imponga un horizonte normativo de felicidad como el punto de llegada necesario de la acción humana. Desde esta perspectiva, el sufrimiento y la inadecuación no serían obstáculos a superar, sino la huella de una negatividad siempre presente que nos desafía cada vez a imaginar nuevos mundos posibles.

Traducción / Hugo Salas
Presentación / Nicolás Cuello

COLECCIÓN
FUTUROS PRÓXIMOS

ISBN 978-987-1622-71-9